This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

A 410439

UNIVERSITY OF MICHIGAN
HENRY VIGNAUD
LIBRARY

BL
275
.B

Virginia

BL
2775
.B699

LE

RATIONALISME.

BL
2775
.B699

LE

RATIONALISME.

Bruxelles. — Imp. de CH. LELONG,
Rue Royale, 138.

LE

RATIONALISME

PAR

Vincenzo Bonavino

AUSONIO FRANCHI, pseud.

DIRECTEUR DE LA RAGIONE;

AVEC UNE INTRODUCTION

PAR

D. BANCEL

ancien représentant du peuple (Drôme), professeur honoraire
à l'Université libre de Bruxelles.

BRUXELLES,
AUG. SCHNÉE, ÉDITEUR,
Rue Royale, impasse du Parc, 2.

PARIS,
A. BOHNÉ ET SCHULTZ,
Rue de Rivoli, 170.

1858

Vigyandhelo

INTRODUCTION.

Lorsque je considère de combien de préjugés, d'embûches spirituelles, de ténèbres morales est enveloppée l'éducation de l'enfance, je ne puis assez admirer que nous soyons des hommes. C'est pour moi un sujet d'étonnement à la fois et d'inquiétude. Car, que cette transformation s'accomplisse sans un grand dommage pour la rectitude de l'esprit et pour l'intégrité de la conscience, c'est ce qu'il m'est impossible d'imaginer. Nous traînons, le plus souvent jusqu'à la fin, un morceau de la chaîne dont nous fûmes liés, et ce que nous prenons, superbes, pour le drapeau de la raison n'est que le lange déchiré de notre berceau. Malgré

lui, l'homme revient aux premiers jours, à la première lumière, à l'aube matinale. Aucune clarté n'efface ces lueurs qui lui paraissent plus vives et en même temps plus douces à mesure qu'il s'en éloigne. Il y a de l'enfant dans l'homme, depuis son baptême jusqu'à sa tombe. Croire qu'à un moment prescrit les voiles tomberont; espérer que la vie se partagera brusquement en deux parts dont l'une restera la proie de la superstition, et l'autre le domaine de la vérité, c'est faire preuve de plus de naïveté que de logique. La nature inflexible refuse de se plier à ces fantaisies. Pour nous plaire elle ne changera pas sa loi. Toute plante est enfermée en son germe. Tout esprit est enveloppé dans l'éducation de l'enfance. Si le germe est impur, la plante avorte. Si l'enfant est mal dirigé, l'homme chancelle. Ce n'est qu'au prix d'efforts considérables que nous parvenons enfin à nous tenir debout après avoir été instruits et façonnés à une attitude humiliée. Aussi pouvons-nous être assurés que les préjugés, les ténèbres, les faux symboles, les dogmes surannés ne disparaîtront pas avant une réforme radicale de l'enseignement. Je vois bien qu'ils sont ébranlés. Mais leurs racines invisibles plongent encore au fond du sol sacré. C'est de là qu'il faut les arracher, c'est-à-dire du fond même de l'âme où ils résistent

et s'attachent avec une force que nul ne peut mesurer, force secrète, mystérieuse, ignorée de la plupart, sauf de ceux qui l'exploitent.

Auparavant, et puisque l'heure n'a pas sonné de l'émancipation définitive, puisque le catholicisme s'empare des nouveau-nés et les marque de son signe, adressons-nous à la jeunesse et à l'âge mûr. C'est pour eux que nous publions ce *Manuel du rationalisme.*

A ne voir que la surface des choses, on serait tenté d'une confiance chimérique. Il semble qu'un grand mouvement s'opère au sein des pays libres en faveur de la raison et du libre examen contre la foi et l'orthodoxie. Je suis loin de méconnaître l'importance de ce mouvement. Je la constate, et j'ajoute que ces peuples obéissent en cela à l'instinct de leur propre conservation. Ils périraient du jour où ils déserteraient la liberté. Elle est leur mère et leur nourrice. Mais si, par une cause encore inconnue, ils devaient s'arrêter dans leur marche progressive; si quelque influence dont le nom est ignoré glaçait leur âme et la pétrifiait; s'ils n'étaient plus libres enfin, quel moyen de renaître et de se reconquérir? Il n'en resterait aucun que le hasard, s'ils ne connaissaient les causes de leur chute. Γνῶθι σεαυτον! cet axiome de la sagesse antique s'applique aux États comme à nous-mêmes:

il est la règle de la bonne conduite et des bons gouvernements. Voir clairement la cause d'une décadence, c'est le meilleur symptôme de résurrection, et celui-là tiendrait les clés de la vie qui posséderait les secrets de la mort.

Je pense que l'esclavage politique est engendré par la servitude morale. Vous me montrez vos constitutions? Sans doute, elles sont justes. Vous avez raison de compter sur de longs jours et je m'associe religieusement à vos espérances. Je ne serai satisfait que lorsque, pénétrant en vos âmes, je les aurai vues dégagées de toute doctrine empirique, en possession d'elles-mêmes, délivrées des fantômes, vivant sur le réel. Alors seulement vous pourrez vous enorgueillir, défier le temps, prophétiser la destinée. Jusque-là, je vous mettrai sans cesse sous les yeux l'éclatant exemple et la sinistre leçon des peuples tombés, en un seul jour, des sommets de la liberté dans les abîmes serviles. Ni la science ne leur a manqué, ni l'audace, ni la sincérité, ni le courage. Une seule chose leur a fait défaut, c'est le sentiment de la liberté personnelle, la pratique de la dignité interne. Par là, ils ont péri. Vous cherchez au dehors de vous vos maîtres, vos despotes, vos tyrans? Ils sont en vous.

Les préjugés enseignés à l'enfance persévèrent dans la jeunesse, non pas sous la même forme

naïve, fruste, semblable à ces vieux saints de bois sculptés par quelque Michel-Ange de village, mais sous une forme nouvelle, séduisante, ajustée aux tempéraments, à l'esprit, aux inclinations. Rien de plus rigide que l'orthodoxie catholique. Rien de malléable et de complaisant comme cette mythologie du moyen âge, qui se glisse, s'insinue, avec des figures et des symboles plus variés, qui nous environne de liens plus nombreux, qui nous touche et nous remue par plus de points sensibles que ne firent jamais les quatre mille dieux du paganisme. Il en reste longtemps sur l'âme comme une sorte d'éblouissement. Je ne sais quelle pesanteur nous oppresse encore, après que nous avons rejeté le fardeau des premières superstitions. On se débarrasse facilement du bagage matériel. Il est aisé de renoncer aux pratiques du culte. Quelques-uns s'en affranchissent par forfanterie plutôt que par l'effet d'un détachement raisonné. Ils ont lu Pascal au chapitre XI de ses *Pensées :* « Vous voulez aller « à la foi, et vous n'en savez pas le chemin; vous « voulez vous guérir de l'infidélité, et vous en « demandez les remèdes; apprenez de ceux qui « ont été liés comme vous, et qui parient mainte- « nant tout leur bien; ce sont gens qui savent ce « chemin que vous voudriez suivre, et guéris d'un « mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière

« par où ils ont commencé; c'est en faisant tout « comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau « bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturel- « lement même cela vous fera croire, et vous « abêtira. » — Ne voulant pas croire, ils font comme s'ils ne croyaient plus; pour se délivrer, ils manquent à ces messes que Pascal faisait dire pour s'abêtir. En sont-ils plus résolus? Je crains qu'ils ne reprennent un jour le chemin de cette Église qu'ils abandonnèrent en un bel accès de philosophisme. La philosophie seule les maintiendra. Au contraire de la foi, la raison ne veut pour soldats et pour apôtres que des amis clairvoyants, et ceux qui la discutent le plus sont ceux qu'elle aime le mieux. Mais qu'espérer de cette jeunesse dont je parle? Elle apporte en ces graves questions la même frivolité qu'elle dépense en ses plaisirs. Si elle savait cependant, si elle soupçonnait qu'il s'agit de la perte ou du salut de la liberté, du progrès de la race humaine ou de sa décadence, de la gloire ou du déshonneur du monde, en un mot d'être ou de ne pas être, ne chercherait-elle pas enfin le point fixe, la terre ferme, le fond solide?... Ce point fixe, c'est le rationalisme.

Jusqu'à ce qu'elle l'ait embrassé d'une étreinte puissante, elle flottera comme une paille. Jetez sur l'eau un brin d'herbe : il suivra le courant. Je vou-

drais que la jeunesse fût autre chose que ce brin d'herbe; qu'elle creusât elle-même le lit de ses idées, qu'elle en marquât le cours, qu'elle en recherchât la fin et l'origine. Combien cette entreprise est héroïque, il est facile de s'en convaincre par le petit nombre de ceux qui la tentent. Même lorsque vous vous croyez délivrés, l'antique lien subsiste. Affranchis de l'Église, vous portez encore le nom du propriétaire de vos âmes. Qu'il est difficile à secouer ce lourd manteau de quatorze siècles! Et comme, avec aigreur, fermente au sein de la jeunesse le premier levain de l'enfance!...

Même parmi les hommes, je parle de ceux qui se glorifient du titre de libres penseurs, combien en comptez-vous qui règlent leur conduite sur leurs convictions, qui ne sacrifient rien au monde, qui n'immolent aucune parcelle de leur dignité de philosophe aux préjugés, aux pratiques d'un culte dont ils se moquent en secret et qu'ils observent en public? Elles sont rares les âmes bien trempées, les âmes véritablement intègres et fidèles. Le catholicisme nous tient par tant d'attaches mystérieuses, en quelque sorte sacrées! La femme, l'enfant, la tombe. Il frappe discrètement à la porte de notre logis, s'installe à notre foyer, regarde au fond de nos consciences, et contre nous se forge des armes avec nos affections. Pourquoi chercher

à nous tromper nous-mêmes? Lorsque vient la mort, il est là, il épie le mourant, pour s'assurer s'il ne lui reste rien des antiques leçons, et si la légende de l'enfance éblouit encore la vieillesse. Ces paroles symboliques et surnaturelles qu'il nous fit bégayer autrefois, il veut les entendre s'échapper avec notre dernier souffle. Ainsi nous pouvons nous représenter la vie humaine tout entière aux mains de l'Église. Bénis par elle au commencement, c'est elle qui nous cloue dans le cercueil. Quelques-uns lui échappent à la dernière heure. J'ai vu un de ces grands morts entouré de la douleur publique, je l'ai vu sortir de sa maison honorée par quatre-vingts ans de vertu, de probité, de simplicité; l'estime de ses concitoyens et leurs regrets l'accompagnaient au cimetière où il dort librement sous les cieux. Mais celui-là était un esprit, une conscience, une raison. Au contraire, jetez les yeux sur la foule, sur le peuple. C'est là qu'il faut regarder. Tout en sort et s'y replonge. Là pèse d'un poids incalculable la doctrine orthodoxe sur des âmes qui sommeillent. La seule lueur morale qui pénètre au sein des masses populaires descend du catholicisme, comme de sa source naturelle. Nous ne réfléchissons pas assez sérieusement à cette puissance énorme du sacerdoce; nous fermons trop complaisamment les yeux

sur cet envahissement progressif, lent et régulier, semblable au travail persistant des insectes souterrains; nous refusons de voir ce qui est plus clair que le soleil, je veux dire l'influence grandissante de l'Église et ses immenses ambitions. Parce que le rationalisme brille sur quelques intelligences privilégiées, il nous semble que la foi aveugle va disparaître, que les temps de la liberté spirituelle sont prochains, que le monde rajeuni est prêt à entrer, avec nous, dans le temple nouveau. Cette illusion peut retarder de plus d'un siècle l'affranchissement définitif, car tandis que nous nous berçons d'un pareil rêve, nos adversaires ne négligent rien pour le faire avorter. Ils ont, mieux que nous, le sens pratique des choses. Ces mystagogues sont avant tout des politiques très-précis. N'admirez-vous pas avec quel ensemble ils feignent de mêler leur cause à la cause sociale, et comment, d'un bout à l'autre de l'Europe, ils façonnent les peuples à l'obéissance et les gouvernements à la rigueur? C'est une de leurs tactiques de persuader au monde qu'il périra s'ils ne le soutiennent. Pareils à ces Gaulois qui se vantaient d'arrêter sur leurs fers de lance l'écroulement des cieux, ils offrent aux tyrannies, aux despotismes, aux injustices, à l'inégalité, l'appui de leurs dogmes impitoyables. Il y a dix ans,

voyant la liberté renaître, ils bénissaient à l'envi ses arbres symboliques. Il y a dix ans, un vent formidable passant sur les monarchies absolues, ils sanctifièrent la résurrection des nationalités. Il y a dix ans, ils s'apprêtaient à trahir la liberté et les peuples. Pharisiens d'une politique sans droit, ils caressent le parti de la force, et parviennent à faire croire qu'ils sont la force même. Accoutumés à les voir avec les victorieux, une victoire sans eux nous paraît incertaine. Ce n'est pas la souveraineté populaire qui proclame la révolution et qui la baptise, c'est le *Te Deum*. Cette confusion d'idées et de symboles constitue un danger permanent pour la raison et pour la liberté qui doivent ne relever que d'elles seules. Voulez-vous enfin vivre et durer? Confiez-vous en vous-mêmes, en votre principe propre. Offrir le nouveau à la bénédiction de l'ancien, c'est en réalité le lui livrer en pâture.

Aussi bien, l'Église est loin d'être, à mes yeux, l'abri naturel et protecteur des sociétés modernes. Celles-ci se développent en dehors d'elle, malgré elle, et ce n'est pas un médiocre sujet de réflexions que cette institution du moyen âge restée debout au milieu d'un monde qui lui échappe.

« L'immutabilité n'est-elle pas le caractère de « la vérité? » — écrit M. Tiberghien dans ses

remarquables et hautes *Études sur la religion.* — « L'Église ne prétend-elle pas qu'elle est infail- « lible, qu'elle est immuable, qu'elle suit la tradi- « tion, et traversera sans altération tous les « siècles futurs? Eh bien, je la prends au mot, « et, de son titre de gloire, je fais son titre de « condamnation. L'Église catholique est encore au « moyen âge, et nous sommes au XIXe siècle; elle « est stationnaire et l'humanité progresse. Tout « est là : le progrès n'est possible qu'en dehors « de l'Église. Que l'Église conserve donc sa doc- « trine, mais qu'elle accepte en même temps son « isolement et renonce à la prétention de satis- « faire les besoins des peuples modernes. Quand « on voit la révolution qui s'est faite depuis quatre « siècles dans les esprits, dans les sentiments, « dans les mœurs, dans le droit, dans toutes les « manifestations de la vie sociale, il est sage, il « est prudent de quitter les illusions d'une domi- « nation universelle au profit de la papauté. Libre « à l'Église d'affirmer que Dieu est avec elle; mais « avec qui donc serait l'humanité? car l'humanité « est contre elle. »

Il est facile d'entrevoir les redoutables conséquences de cette contradiction. L'histoire nous les montre à chaque pas du temps. L'homme catholique est en proie à deux forces contraires,

duel mystérieux où la raison tour à tour l'emporte et succombe. Les nations catholiques se débattent et se déchirent au sein des alternatives fougueuses d'une extrême liberté et d'une extrême servitude. L'Église n'a empêché aucune révolution de s'accomplir. Partout où elle a mêlé au tempérament du peuple le sien propre, la révolution a été plus âpre, la persécution politique étant engendrée par l'intolérance dogmatique. Par-là nous voyons clairement l'importance considérable des théories religieuses, et je conjure ceux qui s'adressent à l'Église pour être sauvés par elle en ce monde, je les conjure de se rappeler la démagogie cléricale de la Ligue et les sanglantes exécutions ordonnées par les prêtres vendéens.

Qu'on ne dise pas que chaque jour est un progrès pour la raison, un échec pour la foi! Qu'on n'imagine pas que les dogmes finissent et disparaissent comme des astres éteints, et qu'on ne se repose pas sur une Providence illusoire! Le catholicisme depuis soixante ans s'efforce de ressaisir peu à peu les âmes que la révolution française lui avait enlevées. Cet étranger veut pénétrer par ruse ou de vive force au sein de la civilisation qui le repousse. *Adversùs hostem æterna auctoritas esto,* disait la loi des Douze Tables. Je voudrais que cette maxime fût appliquée à l'Église par tous les amis

de la raison, de la tolérance, de la justice. Je voudrais les voir, unis sous ce signe, marcher du même pas que Voltaire, Diderot, d'Holbach, Condorcet, avec l'équité pour règle et le bon sens pour guide.

Qu'est-il besoin d'un nouveau dogme? et pourquoi, semblables aux Hébreux, espérer un révélateur? Le Messie est en nous-mêmes. Il éclaire tout homme venant en ce monde : c'est la lumière primitive dont on aurait dû baigner notre enfance, c'est la dernière lueur qui veillera sur nos derniers jours : la raison immortelle.

Le livre de M. Ausonio Franchi peut s'appeler le code du rationalisme. Ce qui le distingue, avant tout, c'est une grande netteté, une grande simplicité, un sentiment très-vif du réel, un détachement absolu et courageux de toute hypothèse. C'est le livre d'un esprit échappé pour jamais aux rêves, aux fantaisies, au mysticisme, et qui montre aux autres la méthode par laquelle il a conquis sa liberté. Par là il me paraît destiné à exercer une heureuse influence. Admirablement clair, il joint à une éloquence sincère, parfois chaleureuse, une irréprochable rigueur de déduction. M. Ausonio Franchi est un philosophe rationaliste en même temps qu'un apôtre résolu de la démocratie. A sa verve italienne se mêle une certaine gravité alle-

mande; son style a la couleur, la rapidité, l'abondance méridionales; il court droit au but, comme une harangue; mais il n'est que le vêtement gracieux d'une idée sévère, d'une pensée profonde et méditative. Il s'élève sans efforts au niveau des choses qu'il exprime. Nulle déclamation, nulle emphase, l'accent même du vrai. C'est la parole d'un homme, non le discours d'un rhéteur.

Fidèle à son titre, ce livre examine froidement les dogmes, les passe au creuset de la raison, et sous une analyse exacte on peut dire qu'il les réduit en poussière. Cherche-t-il avec cette poussière à reformer une doctrine nouvelle? Non, et ce n'est pas là son moindre mérite. Pendant que la plupart des philosophes modernes, mêlant Platon à l'Évangile, la Bible au Banquet, parlant à la fois la langue d'Aristote et celle des Pères de l'Église, donnant une main à Voltaire et l'autre à saint Thomas, constituent je ne sais quel éclectisme sans courage et sans vertu, annoncent le mariage mystique de la philosophie et de la théologie, et répandent une lueur indécise et malsaine sur les problèmes qui intéressent la conscience universelle et la liberté des peuples; M. Ausonio Franchi demeure dans ce que je suis tenté d'appeler l'intégrité du droit rationaliste; *integri statûs,* suivant l'énergique expression de la loi antique, il ne cède rien, il ne

promet aucune illusion, il ne signe aucune capitulation. La conscience ici est entière, en même temps que l'intelligence refuse de se laisser entamer. Ce n'est pas cependant que ce livre procède exclusivement par formules algébriques et s'enferme méthodiquement dans la négation. Il n'affirme pas l'inconnu, il n'emporte pas l'esprit sur les hauteurs de l'absolu et de l'immuable, régions du vertige et de la superbe humaine, mais il proclame le réel et parfois aspire à l'idéal et nous y entraîne.

« La destinée de l'homme a été et sera toujours « de chercher Dieu, sans jamais le trouver, car « l'instinct de le chercher et l'impossibilité de le « trouver sont deux lois également constantes, « immanentes, universelles de la nature.

« L'aiguillon incessant d'un besoin qui ne sera « jamais ni éteint, ni satisfait est ce qui constitue « la véritable grandeur, la vraie dignité de l'homme, « ce qui le rend susceptible d'éducation, perfec- « tible et indéfiniment progressif.

« Un peuple, un État, un royaume, une civi- « lisation partielle naît et meurt, et s'abîme pour « toujours; mais l'humanité s'instruit sans cesse « et ne meurt jamais. Des luttes, des alternatives « tantôt glorieuses, tantôt néfastes, la civilisation « universelle renaît toujours, plus riche, plus puis- « sante, plus libre et plus heureuse qu'auparavant.

« Chaque progrès de la raison humaine marque « la négation d'un dogme divin.

« La religion se transforme. On peut dire « qu'elle est physique au début, et qu'elle devient « successivement mythologique, théologique, mé- « taphysique, c'est-à-dire surnaturelle. Mais le « règne du surnaturalisme touche à sa fin, et « notre siècle est destiné à inaugurer la religion « de la nature, de la science et l'humanité.

« Les lois morales naissent du sentiment et de « la révélation naturelle de la conscience. La con- « science, quant à ses impulsions intimes et ses « principes fondamentaux, est une et identique « chez tous les hommes.

« La théologie avoue que son empire ne peut « plus s'appuyer sur la vie, mais sur la mort des « peuples, et qu'elle ne peut plus avoir raison « qu'au moyen du silence de la raison publique. »

A ces pensées hautes et fermes, il est facile de reconnaître à quelle famille morale appartient l'écrivain. M. Ausonio Franchi descend des philosophes du XVIIIe siècle. Famille glorieuse! race vaillante! Bienfaisante tradition! Pourquoi les oublier, les dédaigner, les renier, eux qui engendrèrent la révolution française et rédigèrent dans leurs livres immortels l'acte d'alliance du genre humain? Pour moi, j'éprouve une joie pieuse chaque

fois que je rencontre un esprit imprégné et nourri de leur séve, surtout si ce fidèle de la raison est un Italien, un fils de cette patrie outragée, déchirée et bénie, un compatriote de Machiavel et d'Alfieri, une âme libre, affermie sur le bon sens et le bon droit, qui dépouille les illusions et conserve l'espérance.

D. BANCEL.

Bruxelles, avril 1858.

CHAPITRE I.

DESSEIN DE CE LIVRE.

Les efforts des philosophes, qui cherchent à soustraire l'esprit humain à la domination de la foi aveugle et de l'autorité surnaturelle, pour le ramener sous les lois de la raison et de la conscience, rencontrent une opposition très-vive, quoique d'un caractère différent, de la part de deux espèces d'adversaires. Les uns, ayant foi dans la Bible ou dans le pape, combattent le rationalisme comme faux, impie, athée, comme destructif de tous les fondements du dogme et de la morale, comme incapable de satisfaire aux besoins les plus intimes et les plus profonds de l'intelligence et du cœur, et comme jetant fatalement ses partisans dans toutes les désolations, dans toutes les horreurs du doute, de l'incrédulité, de l'immoralité. Les autres, ennemis déclarés du pape, et faiblement amis de la Bible elle-même, attaquent le rationalisme en le décla-

rant incapable de devenir jamais la religion d'aucun peuple, soit à cause des difficultés intrinsèques et de l'insuffisance de ses doctrines, soit à cause de l'incapacité dans laquelle sont la plupart des hommes de les étudier et de les comprendre, soit à cause de la répugnance innée de l'humanité pour un système religieux qui, en satisfaisant sa raison et sa conscience, ne parviendrait jamais à satisfaire son imagination et cet instinct poétique, qui la porte à se repaître du merveilleux, du prodigieux, de l'incroyable, en un mot de la fiction symbolique de tout ce qu'elle ne peut comprendre ou expliquer au moyen de la raison.

Un examen sincère et réfléchi des arguments invoqués tant par les croyants que par les incrédules, dans le but d'entraver l'œuvre émancipatrice de la philosophie, suffira pour démontrer leur peu de valeur. Nous serons alors en droit de répondre aux premiers : Que les négations du rationalisme sont vraies, parce que les affirmations de leur théologie sont absurdes; que la vérité sera toujours un meilleur guide que l'erreur pour diriger la vie pratique, soit individuelle, soit sociale; et que les lois de la nature et de la conscience, les seules reconnues par le rationalisme, offrent de bien meilleures garanties pour la morale et pour le bonheur, que les illusions et les chimères de leur code et de leur tribunal divins.

Nous dirons aux seconds : Que l'homme est fait pour admettre ce qui est vrai et non ce qui est absurde; qu'il doit être plus facile de lui enseigner des choses

raisonnables que des mystères incompréhensibles; et que la prééminence de l'imagination et de l'instinct sur l'intelligence et sur la volonté n'est point une condition essentielle de la nature humaine, mais le caractère d'une civilisation incomplète, imparfaite, à laquelle on ne peut remédier que par un système d'éducation plus générale, plus rationnelle, par une critique plus franche et plus populaire des superstitions et des préjugés, et par une réforme des institutions sociales qui doivent tendre à corriger les aberrations de l'imagination et des instincts du vulgaire, au lieu de les sanctionner.

Tel est, en substance, le dessein de cet opuscule, dans lequel nous essayerons de résumer, en les dépouillant le plus possible de tout luxe et de tout apparat métaphysiques, et en les ramenant aux termes de la logique et du sens commun, les discussions les plus graves et les plus importantes qui s'agitent de nos jours entre les théologiens et les philosophes, entre le christianisme et le rationalisme. Nous savons qu'écrire un manuel de philosophie religieuse est une entreprise pleine de difficultés et d'obstacles de tout genre; et nous sommes loin de prétendre ou même d'espérer que nous ayons été plus heureux que tant d'autres auteurs qui, mieux partagés sous le rapport de l'intelligence et du savoir, n'en sont pas moins restés au-dessous de leur tâche et ont déçu l'attente publique. Ces efforts infructueux n'empêchent pas les tentatives nouvelles d'être un devoir et un besoin pour quiconque

s'est formé, par des études consciencieuses, un ensemble de doctrines qui renferment, suivant lui, la loi de la vérité et du progrès, le salut des individus et celui des nations. Le zèle des apologistes chrétiens se contente-t-il donc de tout ce qu'ont fait leurs prédécesseurs pendant le cours des siècles pour l'instruction du peuple? Ne les voyons-nous pas sans cesse occupés à multiplier, sous mille formes, les écrits qu'ils jugent propres à rendre leurs doctrines plus claires, plus intelligibles, plus accessibles à l'esprit des masses? Nous voudrions voir les écrivains rationalistes imiter cet exemple. Aux traités volumineux qui s'adressent aux adeptes de la science spéculative, qu'on fasse succéder des abrégés élémentaires à l'usage de cette immense majorité de lecteurs, qui n'ont ni le temps ni la capacité nécessaires pour s'élever dans les hautes et obscures régions de la métaphysique; que l'on traduise en langue vulgaire les principes sur lesquels repose la philosophie, les résultats auxquels elle est parvenue; que l'on essaye tous les genres, tous les modes d'exposition, de manière à répondre à la variété du talent des écrivains, du goût des lecteurs : telles idées, que les uns n'auront pas suffisamment éclaircies, seront pleinement mises en lumière par d'autres; certains arguments, qui n'auront pas toute leur valeur sous une forme, l'acquerront sous une autre; la poésie et le roman compléteront l'œuvre de la critique et de l'histoire; la multiplicité de l'enseignement produira à coup sûr la généralité de la persuasion.

CHAPITRE II.

ÉTAT DE LA QUESTION.

Pour éviter le danger, auquel on est toujours exposé dans les controverses philosophiques et religieuses, de tomber dans d'inutiles divagations et, comme on dit vulgairement, de battre la campagne, quand la question est posée en termes vagues, équivoques, amphibologiques, qui confondent les idées au lieu de les éclaircir, et qui rendent toute conclusion sophistique et illégitime, nous commencerons par déterminer l'idée du rationalisme et par définir le sens de ce mot, qui peut en avoir et qui en a eu, selon les temps et les lieux, de très-différents et même de très-opposés.

En Allemagne, les disputes sur l'interprétation de la Bible ont donné naissance à une école théologique qui, reconnaissant d'une part l'impossibilité de sauver la doctrine du surnaturel des attaques implacables du criticisme, et voulant d'autre part maintenir dans son intégrité l'autorité historique de la Bible, a adopté un de ces partis moyens, qui d'ordinaire répugnent à tout le monde et ne satisfont personne. Le but de cette école est donc de concilier la Bible avec la science moderne et la raison; aussi admet-elle la réalité pleine et absolue des faits de l'Écriture, en excluant toute intervention surnaturelle et miraculeuse de Dieu, et prétend-elle les expliquer comme des phénomènes et

des événements naturels. Ce système a reçu, pour ce motif, le nom de rationalisme. C'est, comme on le voit, un mélange bizarre de foi et d'incrédulité, de théologie et de scepticisme, lequel affirme le surnaturel tout en le niant, et résout la question par un simple changement de mots.

Dans d'autres écoles, et spécialement chez les éclectiques français, on entend par rationalisme tout autre chose. Pour couper court au sensualisme et à l'empirisme, qui n'admettent d'autres origines de la connaissance que les données matérielles et extérieures de l'expérience, on a remis en vogue le système qui place les fondements du savoir dans les conceptions et les idées de la raison, et qui, au lieu de faire découler toutes les connaissances de l'expérience sensible, suppose qu'il en existe d'innées qui sont identifiées avec l'esprit humain, et que la raison puise directement en elle-même. De là cette appellation de rationalisme. Mais, dans ce sens, il s'agirait d'une théorie purement psychologique et non religieuse; et des écrivains de toute croyance, catholiques ou protestants, panthéistes ou déistes, pourraient également se dire rationalistes.

En Italie, l'école de Rosmini a donné au rationalisme une signification encore plus étrange, en le proposant comme un système qui a la prétention de briser ou de nier toutes les barrières de la raison, de connaître et de donner le motif de toute chose, d'avoir la compréhension des essences, de démontrer les premiers principes et les premiers actes de l'intelligence, de pos-

séder la théorie de la réalité objective des substances, affirmant l'infaillibilité du jugement individuel, et aspirant enfin à la science de l'absolu. Ce serait là le dernier degré de vanité, pour ne pas dire de folie, auquel pût atteindre le dogmatisme.

D'autres encore, prenant la raison pour une faculté spéciale et exclusive de l'esprit, appellent rationalisme un système de philosophie qui élimine le sentiment des domaines de la connaissance, et soumet ceux-ci à la raison pure; ce système répudie en conséquence toute influence de la spontanéité, de l'inspiration, de la foi sur les fonctions de l'esprit; il sacrifie le cœur à l'intelligence, le sentiment à la pensée, la nature à la logique, et fait de la vie une algèbre d'idées. Dans ce sens encore, le rationalisme serait une doctrine simplement psychologique, qui aurait de plus le grand tort de mutiler l'humanité, en méconnaissant cet admirable entrelacement du sentiment avec la raison, de la foi avec la science, du cœur avec l'intelligence, de l'instinct avec la réflexion, qui constitue proprement sa vie intellectuelle et morale, politique et civile, et sans lequel l'homme n'est plus l'être formé par la nature, mais une abstraction, une ombre, un fantôme.

Aucune de ces significations ne nous convient, parce qu'aucune ne détermine avec précision le point de la question religieuse qui est débattu, sous ce titre, entre la théologie catholique et protestante d'un côté, et la philosophie critique et rationnelle de l'autre. Il

s'agit ici du principe, du criterium que l'on doit adopter dans les choses de religion : les théologiens le placent dans une révélation surnaturelle de Dieu, les philosophes dans la raison naturelle de l'homme ; les premiers veulent donc que la raison soit subordonnée à la foi, les seconds que la foi soit subordonnée à la raison.

Le système de ceux-là est donc la surnaturalité, puisqu'il a pour point de départ un principe surnaturel, qui est la parole de Dieu ; il a pour guide un criterium surnaturel, la foi par la grâce ; il se meut dans un ordre d'idées surnaturelles, qui sont les attributs et les actes de Dieu, l'origine première et la fin dernière de l'univers et de l'homme, l'existence et les lois d'une autre vie en dehors de toute condition de temps et d'espace, c'est-à-dire en dehors du monde réel. Au contraire, le système de ceux-ci est le rationalisme, en tant que le principe d'où il dérive, le criterium qu'il emploie, l'ordre de connaissances qu'il embrasse, ne sont autre chose que la raison contenue dans les limites de la science, dans les bornes de la nature humaine et mondaine, c'est-à-dire entre la double série de lois qui constituent la vérité et la certitude : les lois des choses qui se présentent à l'esprit (élément objectif), et les lois de l'esprit qui apprend les choses (élément subjectif) ; lois qui toutes procèdent uniquement de la nature même de l'esprit et de la nature des choses, et qui ne dépendent de l'arbitraire ni de l'autorité de personne. Ce caractère positif du

rationalisme implique, par la loi des contraires, un autre caractère négatif. En effet, si l'objet de la connaissance est circonscrit par les lois naturelles des choses, il faut en exclure les causes et les êtres qui dépassent le monde de la réalité et des phénomènes; et, si le sujet de la connaissance est gouverné par les lois naturelles de la pensée, il faut en éliminer les croyances et les opinions qui ne peuvent obtenir l'acquiescement formel du sentiment et de la raison.

L'état de la question nous paraît ainsi suffisamment déterminé et précisé : Existe-t-il ou non une doctrine religieuse, révélée immédiatement et miraculeusement par Dieu, destinée à nous enseigner des choses supérieures à la raison et à la nature, et douée de tous les caractères de vérité et de certitude, qui peuvent imposer à l'homme la nécessité logique et morale de la croire, de la professer comme doctrine parfaite, infaillible, absolue? L'affirmative constitue le surnaturalisme ou dogmatisme théologique, la négative constitue le rationalisme ou criticisme philosophique. Il reste à examiner de quel côté est la vérité, de quel côté est l'erreur; est-ce la théorie surnaturelle des théologiens qui est vraie, est-ce la théorie rationnelle des philosophes? Examinons.

CHAPITRE III.

MÉTHODE ET ORDRE DE LA DISCUSSION.

Les apologistes de la théologie surnaturelle procèdent à l'exposition de leurs doctrines dans l'ordre suivant. Ils commencent par prouver l'existence d'un Dieu, fait à leur propre image; puis la spiritualité, la liberté et l'immortalité de l'âme humaine. Ces thèses établies, ils passent à la démonstration de la possibilité, de la nécessité et de l'existence d'une révélation particulière, extraordinaire de Dieu aux hommes; et alors, prenant en main le livre divin, où suivant eux cette révélation est consignée, ils en extraient les dogmes qu'elle propose au sujet des rapports surnaturels de Dieu avec l'humanité; de là les théories de la création, de la chute, de la rédemption, de la grâce et de la vie éternelle.

Maintenant, pour arriver au but que nous avons en vue, nous devons les suivre pas à pas, et nous tenir constamment sur le même chemin qu'eux. Voici donc l'ordre que nous observerons dans la discussion. A propos de chaque point fondamental de la doctrine chrétienne, nous exposerons les thèses des surnaturalistes et les preuves principales dont ils ont coutume de les étayer, en nous efforçant d'être bref, sans nuire ni à la fidélité, ni à la clarté. Nous soumettrons ensuite à une critique sévère, mais loyale, la validité des preuves et

la vérité des thèses; et nous montrerons comment l'édifice entier du surnaturalisme, orthodoxe et réformé, catholique et protestant, n'est rien de plus, devant le tribunal de la logique, qu'un château en l'air, sans autre fondement historique que le mythe et la légende, sans autres matériaux scientifiques que les caprices de l'imagination et du sentiment, c'est-à-dire sans aucune espèce de valeur positive, objective, réelle. Et nous ne nous contenterons point de nier crûment, sèchement le surnaturel; à la fin de chaque discussion capitale, nous nous efforcerons de retracer l'origine naturelle et d'expliquer la génération psychologique des idées que la théologie transformait en dogmes divins et révélés.

Nous n'irons point au delà. On dit communément, nous le savons, qu'après avoir détruit il faut réédifier, c'est-à-dire qu'à la religion du surnaturel il faut en substituer une autre qui prenne sa place, qui remplisse ses fonctions privées et publiques, individuelles et sociales; mais nous craignons que ceux qui font cette demande avec le plus d'instances ne soient ceux qui en comprennent le moins la portée. En effet, cette maxime, prise à la rigueur, mènerait droit à l'absurde.

Elle s'applique très-bien, il est vrai, à l'ordre des connaissances positives et expérimentales, où il ne s'agit que de déterminer les lois des phénomènes, d'en expliquer la production, d'en classer les propriétés, les rapports, les effets; toutes choses qui, appartenant au domaine de la science, si elles ne sont pas toujours connues, sont cependant toujours susceptibles d'être

découvertes et vérifiées. Ici donc la substitution d'une théorie à une autre théorie détruite peut toujours avoir lieu, puisque le travail de la critique consiste à démontrer qu'un phénomène donné n'est pas l'effet de telle cause, ou la cause de tel effet, qu'il n'est pas régi par telle loi, qu'il n'est pas subordonné à tels rapports, qu'il n'est pas doué de telles propriétés, etc., mais qu'il a au contraire d'autres propriétés, d'autres rapports, d'autres lois, d'autres effets, d'autres causes. On peut donc toujours et l'on doit demander à celui qui a combattu et ruiné un pareil système quel autre système il entend lui substituer.

Mais, dans l'ordre des connaissances ontologiques et théologiques, la règle de la substitution n'a plus de sens, parce qu'ici le devoir de la critique est de prouver que non-seulement aucune des nombreuses théories de l'absolu n'a résolu le grand problème de la religion et de la philosophie, mais aussi que dans l'avenir aucune ne pourra jamais le résoudre, parce qu'il est placé au delà des bornes de la raison humaine et de la science; par conséquent, quelle que soit la solution, qui serait essayée ou proposée, elle ne sera jamais qu'une hypothèse, une croyance, un poëme, une fantasmagorie, et non une doctrine scientifique et rationnelle. Exiger du critique qui aura renversé tel édifice théologique qu'il en reconstruise un autre, ce serait lui demander de faire une chose dont il a démontré *à priori* que l'exécution était impossible; ce serait l'obliger à substituer des fables à des fables, des préjugés à

des préjugés, des superstitions à des superstitions; ce serait lui imposer la nécessité d'être absurde.

Encore une observation au sujet du criterium dont nous entendons nous servir dans la discussion, afin qu'on ne nous accuse ni de commettre une pétition de principes, ni de tomber dans un cercle vicieux, ni d'imposer à nos adversaires une règle qu'ils ne puissent ou qu'ils ne doivent pas accepter. Il est très-vrai que nous ne reconnaissons d'autre criterium que celui de la raison, et que nous prenons la raison pour seul juge entre leurs arguments et les nôtres, tandis qu'ils recourent à l'autorité de la parole divine, révélée et écrite, et qu'ils prennent cette parole pour règle suprême de toute leur discussion; mais il est vrai aussi que cette différence de méthode ne peut trouver place que dans la seconde partie de leurs traités, alors que l'existence de la révélation étant déjà prouvée ou supposée, ils s'occupent de l'analyser, de la coordonner en un système doctrinal, auquel la raison n'a plus le droit de présider, et auquel elle est tenue d'obéir. Au contraire, dans la première partie, qu'on nomme théologie rationnelle ou naturelle, les apologistes eux-mêmes sont forcés de discuter avec les simples règles de la dialectique, et selon les préceptes et les lois de la philosophie; ce serait en effet un sophisme trop palpablement absurde que de vouloir prouver à celui qui les nie l'existence de leur Dieu et celle de la révélation par le témoignage de Dieu même et l'autorité même de la révélation.

Il est donc manifeste que les surnaturalistes ne peuvent récuser, dans les questions fondamentales et préliminaires, la critique de la raison; nous verrons, en temps et lieu, s'ils peuvent légitimement le faire dans les questions ultérieures.

CHAPITRE IV.

EXISTENCE DE DIEU.

Commençons par le commencement.

On connaît le luxe d'éloquence et de dialectique déployé par les apologistes pour réfuter ceux qu'ils appellent athées. Argumentation subtile et serrée dans les preuves métaphysiques, amplifications poétiques et oratoires dans les preuves physiques, érudition vaste et sagace dans les preuves morales, toutes les ressources de la logique et de la rhétorique ont été mises à contribution pour porter leur thèse de l'existence de Dieu au plus haut degré de certitude auquel la vérité puisse jamais parvenir. Temps perdu !

En premier lieu, ils avouent généralement eux-mêmes qu'il ne peut exister de véritables athées, c'est-à-dire d'hommes qui nient théoriquement l'existence de tout principe de l'univers; car ces hommes devraient supposer que tout est sorti originairement du néant, supposition qui ne peut venir à l'esprit de quiconque n'est pas absolument dépourvu de sens commun. La diffé-

rence entre les théologiens et les philosophes prétendus athées consiste uniquement à déterminer l'idée et la nature du principe appelé Dieu ; les uns veulent que ce soit un esprit, une personnalité individuelle, les autres le croient un être impersonnel, âme du monde, matière première, fluide vital, etc.

En second lieu, tous les arguments des apologistes prouvent bien quelque chose pour ceux qui déjà croient en Dieu avec une foi plus ou moins aveugle, mais ils sont incapables de convaincre l'esprit, dépouillé de préjugés, qui les examine et les pèse avec toute la rigueur de la critique. Et en effet la classe sociale où abondent surtout les incrédules et les sceptiques, est celle des savants, des lettrés, des hommes enfin qui ont fait des études, dans le cours desquelles ils ont certainement entendu et appris les fameuses démonstrations de l'existence de Dieu. Mais à peine les ont-ils examinées avec leurs propres yeux, à peine les ont-ils soumises au criterium de leur propre jugement, ces démonstrations ne démontrent plus rien, ces argumentations ne paraissent plus être que des paralogismes ; la certitude et l'évidence, rassemblées dans cette thèse avec tant de soin, se résolvent en fumée et n'aboutissent plus qu'au doute et à l'ignorance.

Ce fait, attesté, reconnu par les théologiens eux-mêmes, ne révèle-t-il pas à lui seul la faiblesse et la vanité de leurs prétendues démonstrations ? Il est vrai qu'ils cherchent à en atténuer la valeur et à en éluder la portée, en l'attribuant, non point à la pénétration

d'une critique qui met à nu la fausseté de leurs syllogismes, et qui, par amour de la vérité, repousse les erreurs de leurs théories, mais bien à la dépravation du cœur qui, par haine ou par peur de la vérité, force l'esprit à fermer les yeux pour ne la point voir, et se débat perpétuellement dans le vide et les ténèbres d'une négation inquiète. Prétendre que quiconque ne se range pas à leur croyance est volontairement et sciemment ennemi de la vérité, c'est dire que, pour différer de sentiment avec eux, il faut être non-seulement insensé, mais encore méchant, que la bonne foi est une qualité qui leur est propre, que la vérité est leur privilége exclusif, et autres énormités semblables qui ne méritent d'autre réponse que le sourire du mépris.

Examinons plutôt leurs principaux arguments, pour voir s'ils leur donnent le droit d'insulter tous ceux qui repoussent la théologie surnaturelle.

Il en est qui veulent déduire l'existence de Dieu de la simple idée que s'en forme leur esprit; ils raisonnent ainsi : Nous avons l'idée d'un être souverainement parfait, c'est-à-dire tel qu'on ne puisse en concevoir un autre ni plus grand ni plus parfait. Or, il est impossible que cet être n'existe que dans notre esprit et ne soit pas une essence réelle; car alors on pourrait concevoir un être qui serait plus grand et plus parfait, celui, par exemple, qui posséderait, outre l'existence idéale, l'existence réelle. Donc l'Être souverainement parfait existe réellement; donc Dieu existe (argument de saint Anselme).

Ou bien : Tout ce qui est contenu dans l'idée d'une chose est un de ses attributs réels ; or, l'idée de Dieu comprend nécessairement l'existence ; donc Dieu existe réellement (argument de Descartes).

Ou encore : Un être, dans l'idée duquel l'existence est comprise, existe, s'il est possible ; or Dieu est un être dont l'existence est comprise dans son idée même ; donc il existe, s'il est possible : mais il est possible, puisqu'il n'implique aucune répugnance intrinsèque ; donc il existe (argument de Leibnitz).

Cette démonstration n'est qu'un jeu de mots : un grand nombre de théologiens eux-mêmes, et des plus orthodoxes, ne se font pas scrupule de l'appeler un paralogisme. En effet, c'est un principe élémentaire de logique que le conséquent d'un raisonnement ne peut rien contenir de plus que son antécédent.

Or de deux choses l'une : Ou l'existence réelle, affirmée dans la conséquence de ces syllogismes, est contenue dans l'antécédent comme une réalité purement idéale, possible ; et alors on introduit dans le conséquent un terme nouveau, à savoir la réalité et l'existence actuelle, qui n'étaient pas dans l'antécédent ; et la conséquence est fausse : ou bien elle y est contenue comme une réalité objective et substantielle, et alors le conséquent n'est que la répétition pure et simple de l'antécédent, et l'argument se réduit à une vaine tautologie, puisqu'il se résume ainsi : Dieu existe réellement ; donc Dieu existe réellement.

En ramenant toutes ces argumenttions à leur forme

la plus simple et la plus littérale, elles reviennent à dire : Je pense que telle chose existe; donc elle existe réellement. Que vous en semble? L'existence réelle d'un être n'est-elle pas bien assurée, lorsqu'elle a pour tout fondement une conception, une idée, une pensée de notre cerveau? Mais nous demanderons aux théologiens qui syllogistiquent avec tant de sens : Lorsqu'il s'agit d'un intérêt quelconque, qui touche votre personne, vous contentez-vous de l'idée pour en déduire la réalité? Vous suffit-il de concevoir la possibilité d'une chose pour la traduire en fait, pour affirmer qu'elle existe en réalité, en substance? Oh! dans les choses de la vie vous êtes un peu moins idéalistes et beaucoup plus positifs : vous comptez moins sur les abstractions de l'ontologie, et plus sur les règles du bon sens. Mais pourquoi n'appliquez-vous point le même criterium quand il s'agit de dogmes et de croyances? Pourquoi avez-vous une logique pour les choses de la religion, et une autre pour les choses du monde? Nous entendons, nous, n'en avoir et n'en employer qu'une seule en tout et pour tout; et nous ne tiendrons pas pour concluant par rapport à Dieu un argument qui, appliqué à tout autre sujet, vous ferait à vous-mêmes pitié.

Mais passons à ces autres preuves, que tous les apologistes tiennent pour solides et incontestables.

La première, appelée par les uns métaphysique, par les autres cosmologique, est la suivante : Il existe des êtres contingents; mais ils pouvaient ne point exister, puisque leur non existence ne répugne point et répond

au contraire à l'idée de leur nature : donc la raison de leur existence doit être fournie par un être qui existe par une nécessité absolue de sa nature propre; autrement, il faudrait admettre que les choses contingentes tirent leur raison d'être du néant : donc, en dehors de l'ordre des êtres contingents, il existe un Être absolu et nécessaire, qui est Dieu.

Ou bien : Quelque chose existe; donc quelque chose a toujours existé, car autrement rien n'existerait encore aujourd'hui : Mais, de deux choses l'une : Ou ce qui a toujours existé ne pouvait pas absolument ne pas être, et alors ce quelque chose a en soi la raison de son existence éternelle, c'est l'Être nécessaire, c'est Dieu; ou bien il pouvait ne pas être, et alors la raison de son existence éternelle dépendra d'un autre. Mais cet autre, ou sera lui-même absolument le premier, c'est-à-dire l'Être nécessaire, c'est-à-dire Dieu; ou il dépendra d'un autre encore. Mais une série d'êtres, dont l'un est la condition de l'autre, celui-ci dépendant de celui-là, ne peut être infinie, parce qu'un nombre infini implique contradiction; d'ailleurs on ne peut concevoir une succession de termes relatifs sans un premier terme absolu : donc si quelque chose existe aujourd'hui, il a toujours existé un Être nécessaire, absolu, suprême, qui est Dieu.

C'est avec de semblables arguties qu'on prétend avoir démontré jusqu'à la dernière rigueur mathématique l'existence de Dieu! Et les apologistes ne voient pas combien leurs syllogismes sont incapables de rien

prouver ! Mais, entre le relatif et l'absolu, le contingent et le nécessaire, il y a un abîme, qu'aucun syllogisme ne peut ni franchir ni combler, parce que la nature même de l'intelligence et de la connaissance humaines s'oppose à cette transition. Et, en effet, pour pouvoir déduire légitimement l'existence d'un Être nécessaire et absolu de celle des êtres contingents et relatifs, il faudrait connaître d'abord l'ensemble et la synthèse totale des causes et des effets dont se compose l'univers; c'est-à-dire qu'il faudrait, dans l'ordre de la durée, remonter, de moment en moment, jusqu'au principe du temps, et, dans l'ordre de l'étendue, arriver, de point en point, jusqu'aux bornes de l'espace; il faudrait ensuite coordonner et comprendre dans une idée distincte et adéquate toutes et chacune des séries des phénomènes non-seulement réels, mais encore possibles : alors les prémisses de la conséquence seraient exactes et complètes, et l'on pourrait rigoureusement en déduire si l'univers a ou non en soi sa raison d'être, et s'il existe ou non, en dehors de l'univers, un Être nécessaire, absolu, qui en soit la condition et la cause premières. Or, quel est l'homme qui ait parcouru et complété une semblable énumération? Est-il même quelqu'un qui juge ce procédé d'inductions possible pour l'esprit humain? Les plus savants se font gloire d'avouer que, de cette immense chaîne d'effets qui deviennent causes, et de causes qui se montrent effets, on ne connaît guère que quelques anneaux intermédiaires, et que la pensée se trouble aussitôt qu'elle

ose porter ses regards vers le principe ou vers la fin.

Quelle que soit donc la conséquence qu'on veuille tirer des inductions partielles et très-restreintes dont l'expérience et la science humaines sont capables, elle sera toujours fausse, si elle sort des séries intermédiaires de phénomènes et si elle prétend déterminer les conditions de l'ensemble de l'univers ou sa synthèse dernière. Le Dieu des théologiens chrétiens est donc aussi imaginaire, aussi chimérique que l'esprit, l'idée ou la raison universelle des panthéistes, que les atomes, les molécules, les forces vitales des matérialistes, etc. Ce sont autant de systèmes hypothétiques et creux, parce qu'ils dépassent tous les limites de la raison; ils prétendent déterminer une inconnue qui n'est pas susceptible d'être connue, et résoudre un problème qui est insoluble.

C'est donc en pure perte que les surnaturalistes déploient tout leur luxe de subtilités métaphysiques et mathématiques pour démontrer que, dans les séries d'êtres contingents et relatifs, on ne peut supposer une progression ou une succession infinies parce que l'idée même d'un nombre infini est absurde. Nous le concédons volontiers : le monde en soi ne peut être que fini, soit quant aux instants de sa durée, soit quant aux points de son étendue, soit quant à la somme des phénomènes, des causes et des effets qui le constituent. Mais qu'importe, si ses limites échappent à notre connaissance? La question ne porte pas sur le monde pris en soi, mais sur le monde tel que

nous le percevons; et si, sous le premier aspect, nous pouvons dire que le monde n'est pas infini, mais fini, ce qui implique la nécessité d'un principe de son existence et de tous ses éléments; sous le second aspect, nous devons dire que pour nous le monde n'est ni infini, ni fini, mais indéfini, puisqu'il ne nous est pas donné de parvenir jamais au principe premier qui renferme sa raison d'être.

Vainement les apologistes répliquent qu'il n'est pas besoin de parcourir et d'embrasser toutes les séries de contingents pour en induire le nécessaire, parce que la contingence est un attribut essentiel de tous les êtres qui font partie du monde; et que, par conséquent, leur ensemble total restera lui-même toujours contingent, toujours relatif, et impliquera toujours l'existence d'un Être absolu.

Cette réponse ne détruit nullement l'objection. Nous en savons sur l'essence des choses autant que sur leur cause et leur origine premières, c'est-à-dire que nous n'en savons absolument rien. Ce n'est pas à dire que la nature du tout puisse différer de celle de ses parties, ni que le monde, pris dans sa synthèse, dans son ensemble, puisse avoir en soi cette nécessité absolue d'existence, que chacun de ses éléments ne possède point par lui-même. Cela veut dire seulement que l'appel aux propriétés essentielles est un nouveau paralogisme; car nous ne faisons point de l'univers un être infini en fait et en réalité, qui renferme en soi un principe nécessaire et absolu d'existence, mais nous disons

qu'il est impossible à l'esprit humain de parcourir tous les termes de chaque série des êtres ou phénomènes qui composent l'univers; qu'il est impossible par conséquent d'arriver jamais à cet ensemble suprême, qui les comprend tous dans un pensée absolue; qu'il est impossible enfin de déterminer positivement le principe ou la cause qui ont fixé les limites, établi les lois, et constitué la nature du monde. Pour nous, le monde est ce qu'il est, et il est parce qu'il est : toute autre raison de son essence et de son existence ne peut être qu'un sophisme ou une illusion.

Nous serons plus bref en traitant de la seconde preuve, que les apologistes appellent physique. Elle consiste à déduire l'existence de Dieu, comme être souverainement sage, de l'ordre et de la beauté de l'univers. Il est clair que les considérations que nous avons présentées à propos de l'autre argument s'appliquent à celui-ci. Tout ce que nous savons de l'ordre universel, et particulièrement de l'ordre terrestre, est le résultat des forces propres à chaque espèce d'êtres, des forces qui constituent leur différente nature. Mais quel est le principe, quelle est la cause, auxquels ces êtres doivent leur origine, leur loi? C'est là un problème qui se confond avec celui de la cause ou du principe de l'univers lui-même, et dont nous ne pouvons donner aucune solution positive.

Du reste, un pareil argument est mal placé dans la bouche des théologiens qui, loin de regarder l'univers comme un portrait ou un miroir fidèle de la sagesse

et de la perfection infinies de Dieu, le dépeignent comme le réceptacle de tous les maux, à ce point qu'ils ne peuvent concilier cet état de choses avec la bonté et la providence d'un créateur paternel, qu'en recourant à la fable du premier homme, dont la désobéissance a répandu sur la terre un déluge de calamités et transformé en enfer la terre qui était un paradis; de là leurs homélies éternelles sur la nécessité de se résigner aux souffrances et aux misères de cette vie, qu'il faut tenir pour un lieu d'exil, de prison, d'expiation. Ils avouent donc que c'est le désordre, le mal qui règnent dans le monde, et non l'ordre et le bien. Et puis ils veulent nous prouver l'existence de Dieu par le spectacle des beautés et des béatitudes de l'univers?

L'argument aurait eu peut-être quelque force du temps de l'innocence d'Adam et par rapport au paradis terrestre : nous ne pouvons dire ni oui, ni non, parce que nous ne l'avons point vu; mais certainement il ne vaut rien pour nous, ni pour notre monde, où, au milieu de tant de belles et bonnes choses, nous en trouvons tant d'horribles et de détestables qui, au lieu de prouver l'omniscience et l'omnipotence d'un Dieu, prouveraient plutôt, comme nous le verrons dans un autre chapitre, ou son ineptie s'il ne savait pas, ou son imbécillité s'il ne pouvait pas, ou sa méchanceté s'il ne voulait pas empêcher le mal.

La dernière preuve est celle que les théologiens appellent morale; ils la tirent du consentement de tous les peuples à reconnaître un Dieu comme législateur

suprême. Mais elle n'a pas plus de solidité que ses sœurs. Le consentement universel peut être invoqué à juste titre comme confirmation ou contre-seing de la vérité, mais non comme un criterium certain et infaillible. Les hommes individuellement ne croient pas en Dieu parce que l'humanité professe universellement cette croyance; mais cette croyance est universellement professée par l'humanité, parce que les hommes sont amenés individuellement, par quelque raison qui leur est propre, à croire en Dieu. Il est bien évident que si tous avaient dû se résoudre à croire à l'existence de Dieu par suite du consentement universel des autres, nul n'aurait jamais pu commencer à professer cette croyance ; en d'autres termes, celle-ci aurait été impossible. Donc, que la foi dans l'existence de Dieu puisse invoquer à son aide une tradition perpétuelle et universelle, cela importe peu : combien d'autres croyances, non moins perpétuelles, non moins universelles, nous ont été transmises par l'histoire, qui plus tard ont été reconnues fausses et absurdes par la science et la critique ! Ce qui importe, c'est d'apprécier la valeur des raisons qui ont porté et qui portent les hommes à croire d'un commun accord au surnaturel.

Je ne vois pas d'ailleurs ce que peut prouver l'universalité d'une croyance qui a revêtu tant de formes contraires et engendré tant de dogmes contradictoires. Et si l'on voulait prendre au mot les théologiens et chercher à quel Dieu ou à combien de dieux il faut croire pour se conformer au consentement universel

des peuples, quelle est la conclusion à laquelle il faudrait raisonnablement s'arrêter? Croire en un seul Dieu? Non, car une multitude de peuples ont cru à deux principes. Croire en deux? Non, car beaucoup d'autres ont cru à trois, et d'autres encore à une famille, à une innombrable génération de dieux.

Croire en un Dieu spirituel? Non, car un grand nombre de peuples ont conçu la divinité sous une forme corporelle et animale. En un Dieu providentiel, bienfaisant, paternel? Non, parce que d'autres lui ont refusé la direction du monde ou en ont fait un génie du mal, un destin aveugle et inexorable. En somme, les individus comme les nations ont, suivant leur âge, des dieux ou un Dieu particuliers; chacun sait par lui-même l'énorme différence qui existe entre le Dieu tel que se le figure un enfant, le Dieu tel que l'imagine un adulte et le Dieu tel que le conçoit un homme sensé et instruit. A quoi donc se réduit ce consentement si vanté de tout le genre humain à croire à l'existence de Dieu? A cela seulement que l'homme éprouve naturellement un sentiment vague et confus de quelque chose de supérieur à tout ce qui tombe sous l'expérience des sens, d'un principe premier de l'univers, et d'un terme dernier des espérances et des aspirations qui agitent le cœur sans pouvoir jamais trouver ici-bas une complète satisfaction. Ce sentiment n'est autre chose, en substance, que l'expression du désir insatiable et inextinguible de connaître et de jouir, de science et de bonheur, que

chacun porte naturellement en soi et que nous sentons intimement lié à notre être.

En ce sens, il n'est pas de doctrine qui répugne à l'athéisme plus que la nôtre, puisque non-seulement elle combat la négation absolue de Dieu, mais elle range le sentiment de la divinité parmi les conditions naturelles de l'esprit et du cœur de l'homme. Au contraire, si, d'une part, l'athéisme tend à dépouiller l'humanité d'un caractère propre, inné, en lui ôtant le sentiment d'un vrai et d'un bien suprêmes, parfait; d'autre part, le théologisme prétend douer l'humanité d'une faculté supérieure à son état réel, en lui imposant une idée précise, une théorie dogmatique de ce vrai et de ce bien indéfinissables, c'est-à-dire de Dieu. Les efforts de l'un sont aussi vains et aussi impuissants que ceux de l'autre, parce qu'il est aussi impossible d'arracher de l'esprit humain un besoin que la nature lui a donné, que d'y enter une connaissance que la nature lui défend d'acquérir. La destinée de l'homme a été et sera toujours de chercher Dieu, sans jamais le trouver, car l'instinct de le chercher et l'impossibilité de le trouver sont deux lois de sa nature, également constantes, immanentes, universelles.

Et que les théologiens ne viennent pas objecter que c'est là déclarer la nature de l'homme trop misérable et trop contradictoire, puisqu'elle le condamnerait à un travail impossible et absurde, à des désirs insatiables, à des espérances illusoires, à des recherches qui ne peuvent jamais aboutir. Ne sont-ils pas eux-mêmes

forcés d'admettre la réalité d'un fait qui, au premier abord, paraît inconcevable, et que la raison reconnaît cependant comme nécessaire ? Ils avouent que le désir, le besoin du bonheur sont innés dans l'homme, et ils déclarent en même temps que ce désir, ce besoin ne peuvent être satisfaits ; ils ne cessent de prêcher la nécessité de se résigner à un état qui est essentiellement, inévitablement malheureux. Qu'y a-t-il donc d'étrange, d'irrationnel dans le système qui reconnaît, d'une part, le fait naturel d'une croyance instinctive, obscure, dans l'existence de Dieu, et, de l'autre, l'impossibilité de porter cette croyance au point de devenir une conception claire et exacte, une théorie scientifique et positive ?

Ils diront peut-être que, s'ils refusent à l'homme tout espoir de bonheur en ce monde, ils lui en réservent la certitude dans l'autre. Mais que conclure de là ? Notre discussion porte en ce moment sur le monde réel, et non sur un monde imaginaire et fabuleux ; nous parlons de l'état naturel de l'homme, et non d'un autre, que ni eux ni nous ne connaissons. Et d'ailleurs, si l'expédient d'un monde futur, si différent du nôtre, leur paraît suffisant pour rendre raison du fait et pour justifier l'œuvre de la nature, soit : notre réponse est toute prête ; nous leur dirons que la connaissance de Dieu n'appartient pas aux hommes de ce monde, mais à ceux de l'autre.

L'idée d'un souverain législateur, invoquée tout spécialement par les apologistes comme une preuve morale

de l'existence de Dieu, ne résiste pas non plus à une logique rigoureuse. Les hommes, nous dit-on, ne peuvent vivre en société sans un motif suffisant qui les détermine à pratiquer les vertus, à observer les lois, d'où dépendent l'ordre et la prospérité des associations humaines. Or, supprimez la notion de Dieu, et vous verrez disparaître le principe de l'obligation morale de pratiquer la vertu et d'observer la loi ; il n'y aura plus de règle impérieuse et universelle pour les actions humaines ; il n'y aura plus la sanction efficace des peines et des récompenses ; chacun prendra pour le but suprême de la vie sa personne et son propre intérêt ; il n'y aura plus rien qui stimule les hommes à sacrifier le bien privé au bien public, le plaisir au devoir, l'utile au juste et à l'honnête. L'idée de Dieu, en tant que législateur suprême, est donc naturelle à l'homme, au même degré que l'état de société, et il est aussi certain que Dieu existe qu'il est évident qu'il existe des peuples et des nations.

Ce raisonnement fourmille d'erreurs. Qui ne voit que, bien loin d'asseoir sur des fondements plus solides et plus assurés la vertu, la morale, la société, il ne tend qu'à ruiner et à détruire celles-ci ? Il les ruine, parce que, en subordonnant leur existence à celle du Dieu des théologiens, il donne à quiconque ne croit pas en ce Dieu le droit de nier la morale, ou celui d'affirmer autant de lois morales différentes et contraires que l'on s'est formé et que l'on se forme d'idées contraires ou diverses de Dieu. Il les détruit dans l'ordre théorique,

parce que, en fondant la loi morale sur la notion de Dieu, il lui enlève tous les caractères de certitude, d'évidence, de nécessité, d'universalité, qu'elle a dans les opérations de la conscience, pour la rendre, comme la notion de Dieu, incertaine, obscure, changeante, caduque ; c'est-à-dire qu'il subordonne la lumière aux ténèbres, le connu à ce qui ne peut pas l'être. Il les détruit encore dans l'ordre pratique, parce que, en faisant reposer le principe de l'obligation dans la volonté et le commandement de Dieu, il supprime toute différence intrinsèque et essentielle entre la vertu et le vice, entre le bien et le mal ; il fait dépendre la loi morale d'une révélation mystérieuse, particulière, arbitraire de Dieu ; il rompt l'unité et l'identité de la conscience humaine ; il annihile enfin le principe même du devoir et du droit, en le subordonnant à toutes les péripéties mystiques, fanatiques, extravagantes du surnaturalisme. Ainsi chaque religion, chaque secte religieuse devraient avoir une morale propre ; ce qui est juste et honnête pour un peuple serait jugé inique et déshonnête pour un autre ; bien plus, dans le sein de la même nation les notions du bien et du mal n'auraient plus de règle fixe et commune ; chacun aurait la licence ou plutôt l'obligation de modeler sa conduite sur l'idée qu'il se serait formée de Dieu, et, par suite, toute loi, tout gouvernement, toute société, tout ordre social deviendraient impossibles ; l'idée même de nation, de société, d'humanité serait un contre-sens ; on ne pourrait plus concevoir le genre humain comme un tout homogène, organique,

comme un seul corps vivant de la même vie ; il n'offrirait plus qu'un mélange d'éléments hétérogènes et insociables, un camp divisé en une infinité de sectes et de factions ennemies. Voilà la belle société que formeraient les hommes, s'ils mettaient en pratique la doctrine morale des surnaturalistes !

Heureusement l'humanité est gouvernée par une loi contre laquelle les sophismes ascétiques de la théologie ne peuvent rien. C'est parce que l'état de société est naturel à l'homme que le principe de la loi et de l'obligation morales est inné chez lui ; il est aussi absurde de supposer que ce principe et cet état dépendent de la notion de Dieu, qu'il le serait d'imaginer que la nature doive obéir aux caprices de la fantaisie, à toutes les aberrations, à toutes les extravagances du cerveau de l'homme. Le principe de la loi morale n'est donc ni ne peut être fondé que sur la nature même de l'homme, c'est-à-dire sur la conscience, seule et unique base de toutes les lois rationnelles qui régissent la pensée et la volonté. Et comme ce ne sont point ces lois, cette conscience, cette nature qui dépendent de l'homme, et qu'au contraire l'homme dépend d'elles, il en résulte que la morale et la société reposent sur un fondement qui n'est point exposé aux bizarres vicissitudes par lesquelles la notion de Dieu a passé et passera encore ; immortelles, elles survivront, comme elles l'ont toujours fait, à tous les systèmes théologiques, à toutes les révélations surnaturelles qui changent incessamment avec les temps, les lieux, les époques, les pays.

On insiste et l'on dit : La moralité des actions consiste en effet dans leur convenance avec la loi morale; mais si l'on supprime Dieu, qui est le législateur, la loi elle-même est supprimée et il ne reste plus aucune règle pour les actions humaines; donc le principe de la moralité implique nécessairement l'existence de Dieu.

Il y a là une pétition de principe évidente, puisque, pour prouver que Dieu existe comme auteur de la loi morale, on invoque cette belle raison qu'il est l'auteur de la loi morale : paralogisme qui ferait rire des enfants. Si l'on se payait de semblables arguments, les démonstrations de l'existence de Dieu seraient la chose du monde la plus simple; les sceptiques et les critiques se verraient promptement réduits au silence par celui qui leur dirait : Vous mangez, vous marchez, vous dormez conformément à la loi physiologique de l'espèce humaine; mais si vous supprimez Dieu, qui est le législateur de toute la nature, les lois de la physiologie s'en iront en fumée; donc l'action de manger, de marcher, de dormir implique nécessairement l'existence de Dieu. Que pourraient répondre tous les critiques et tous les sceptiques de l'univers à un raisonnement si pressant et si concluant? Rien, en vérité; on ne discute pas de pareils arguments; on en rit, et c'est leur faire encore trop d'honneur.

Enfin, nous demanderons aux théologiens : Tel acte humain est-il bon parce que Dieu le commande, et mauvais parce qu'il le défend; ou, au contraire, Dieu

le commande-t-il parce qu'il est bon, et le défend-il parce qu'il est mauvais? Dans le premier cas, il n'y a plus aucune loi morale qui diversifie et distingue intrinsèquement le mal du bien; tout acte serait indifférent en soi, et de sa nature il serait bon et mauvais tout à la fois, ou plutôt il ne serait ni bon ni mauvais, et sa moralité dépendrait uniquement de l'arbitraire, pour ne pas dire du caprice de Dieu, qui commande certains actes et en interdit certains autres, sans aucune raison satisfaisante et par le fait seul de sa volonté; de telle sorte que le bien aurait été ou pourrait devenir le mal, et le mal le bien, s'il avait plu à Dieu où s'il lui plaisait un beau jour d'en ordonner autrement, de prescrire les actes qu'il a interdits, ou d'interdire ceux qu'il a prescrits. La morale deviendrait ainsi précisément la théorie de l'immoralité absolue.

Dans le second cas, la volonté de Dieu même est subordonnée à la loi morale; par suite, le principe de l'obligation n'est plus l'effet, mais la cause des prescriptions et des prohibitions divines. Alors, la source directe, immédiate du devoir est la loi naturelle, que l'homme porte gravée dans sa conscience, loi non plus subordonnée, mais supérieure à tout décret arbitraire de Dieu et, par conséquent, à tout dogme positif, à toute révélation particulière; de telle sorte que c'est la loi naturelle qui tient lieu de criterium à l'égard de la loi religieuse, et non celle-ci à l'égard de celle-là. Dès lors, il est manifeste que la morale et la société ont une base qui leur est propre, aussi stable que la nature de l'homme,

aussi certaine que la conscience d'un fait, et indépendante de toutes les abstractions métaphysiques des théologiens sur la notion et la théorie de leur Être nécessaire et absolu.

Donc aucune des preuves par lesquelles les surnaturalistes prétendent avoir démontré l'existence de Dieu ne peut être considérée comme légitime et concluante, parce qu'aucune ne satisfait aux conditions requises par la logique et la science pour attester l'existence réelle de la cause première. Dieu reste et restera toujours une inconnue que l'esprit humain ne pourra jamais ni déterminer, ni définir.

CHAPITRE V.

GÉNÉRATION DE L'IDÉE DE DIEU.

Avant de prouver qu'une chose existe, il serait bon de définir ce qu'elle est; quel raisonnement pourrait conclure par l'existence d'une chose qui serait complétement inconnue? Les théologiens auraient donc dû songer à nous donner une bonne définition de Dieu avant la démonstration sophistique de son existence. Mais comme ils ne peuvent se dissimuler à eux-mêmes les difficultés insurmontables de la théorie qu'ils prétendent exposer, ils cherchent à éviter le cercle vicieux, auquel ils seraient logiquement condamnés, en faisant dériver, d'une définition vague, nominale de Dieu, cet Être néces-

saire, cause première, ordonnatrice et législatrice de l'univers. Puis, lorsqu'ils pensent en avoir prouvé et démontré l'existence par ces fameux arguments que nous avons discutés et réfutés, ils passent à l'analyse plus détaillée de sa nature et de ses attributs, pour en déduire l'idée précise et essentielle. Examinons un peu ce laborieux enfantement, qui démontrera plus clairement encore la vanité, la nullité du superbe édifice de la théologie.

Qu'est-ce, en substance, que l'Être dont les apologistes se flattent d'avoir mis l'existence sur un fondedement inexpugnable à l'aide de leurs syllogismes? Ils nous le présentent bien comme nécessaire, absolu, premier, suprême, etc.; mais, en dernière analyse, ce n'est autre chose qu'une abstraction, une négation, un véritable néant. En effet, toute la réalité que nous connaissons et que nous pouvons connaître appartient au monde, dont nous formons nous-mêmes un des éléments; et nous ne la connaissons qu'en tant qu'elle tombe ou qu'elle peut tomber sous l'empire de l'expérience, c'est-à-dire comme fait ou comme phénomène. Or tous les faits ou phénomènes, soit réels, soit possibles, sont conditionnels, contingents, relatifs et forment une série ou chaîne infinie, dont chaque terme ou anneau est la condition d'un terme ou anneau inférieur, tandis que lui-même a pour condition un terme ou anneau supérieur. Cette série interminable de rapports, qui constitue l'univers, circonscrit pour nous la sphère de la réalité, en dehors de laquelle nous pouvons bien concevoir ou imaginer quelque chose d'abstrait

et d'idéal, mais rien de positif ni d'existant; car, même ce qui existerait en dehors, ne pouvant jamais devenir l'objet de notre expérience ni extérieure, ni intérieure, serait toujours pour nous comme n'existant pas. Donc, nier qu'une chose appartienne à une série quelconque des rapports ou des phénomènes de notre monde, et affirmer qu'elle n'appartient pas au monde de la réalité, c'est tout un.

C'est là précisément ce que les théologiens nient et affirment de leur Dieu, quand ils l'opposent, comme Être nécessaire et absolu, à tous les contingents et à tous les relatifs, et qu'ils en font quelque chose d'étranger et de supérieur à toutes les séries de phénomènes de l'univers; aussi leur thèse fondamentale que Dieu est en dehors et au-dessus de tout ordre de choses, qu'il n'a ni ne peut avoir rien de contingent, de conditionnel, de relatif, équivaut-elle parfaitement à cette autre que Dieu n'a ni ne peut avoir aucune espèce de réalité, d'existence propre et effective; et alors, les mots d'Être nécessaire, absolu, ne représentent rien de réel ou de positif; ce sont tout simplement les signes du terme abstrait et négatif qui forme l'antithèse de la réalité. Et en effet, on voit clairement que les théologiens, dans le cours de leur démonstration, entendent par Être nécessaire le non contingent, et par absolu, le non relatif et le non conditionnel; c'est-à-dire que leur idée de Dieu signifie tout simplement la négation du monde. Mais, nous le répétons, qu'est-ce qu'une négation, sinon un pur néant?

Un grand nombre de théologiens, et des plus orthodoxes, ont eu la sincérité et l'ingénuité de faire cet aveu, en déclarant que, dans la science de Dieu, il fallait procéder par voie d'exclusion et d'élimination, et non par voie d'affirmation; c'est-à-dire qu'il fallait en déterminer l'idée, non en réunissant ses divers attributs, mais en éliminant successivement ceux des êtres ou des phénomènes qui composent l'univers; parce que, disent-ils, tout ce que nous savons vraiment de Dieu ce n'est pas ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas : ce qui, en bon français, signifie : nous n'en savons rien du tout.

Ceux qui n'ont pas eu la bonne foi de faire cet aveu explicite y sont amenés, malgré eux, aussitôt qu'ils commencent à raisonner sur les attributs de Dieu; car, au lieu de lui attribuer des propriétés et des caractères positifs et réels, ils ne font autre chose qu'écarter et éliminer les attributs de la nature humaine et cosmique. Voici en deux mots leur manière de procéder.

Après avoir posé en principe que Dieu est l'Être nécessaire et absolu, c'est-à-dire la négation du phénomène, du contingent, du relatif, ils continuent, avec une facilité merveilleuse, à raisonner de la manière suivante :

Du caractère essentiel, constitutif du phénomène, qui est la contingence ou la relativité, on déduit immédiatement que tout phénomène doit être et est encore :

1° Dépendant, parce qu'il n'a pas en soi la raison de sa propre existence;

2° Fini, parce qu'il est susceptible d'augmentation et de diminution;

3° Muable, parce que son existence n'étant pas nécessaire, son mode d'exister ne peut pas, à plus forte raison, être nécessaire;

4° Limité dans l'espace et dans le temps, parce qu'il est circonscrit par une étendue et une durée données;

5° Composé, parce qu'il est le résultat d'une agrégation de parties ou d'une réunion de forces, et, par conséquent, divisible;

6° Matériel, puisqu'il tombe sous l'expérience des sens;

7° Multiple, parce que tout rapport implique la pluralité des termes;

8° Imparfait, puisqu'il est dépendant, fini, muable, etc.

Maintenant, du caractère essentiel et constitutif de Dieu, qui est la négation du phénomène, c'est-à-dire de la contingence et de la relativité, il est encore plus facile de déduire les attributs de l'Être nécessaire et absolu, puisqu'il suffira d'intervertir ceux du phénomène et de conclure ainsi :

Donc Dieu n'est pas dépendant, — il est indépendant;

Il n'est pas fini, — il est infini;

Il n'est pas muable, — il est immuable;

Il n'est pas limité dans l'espace, — il est immense;

Il n'est pas limité dans le temps, — il est éternel;

Il n'est pas composé, — il est absolument simple;
Il n'est pas matériel, — c'est un pur esprit;
Il n'est pas multiple, — il est un;
Il n'est pas imparfait, — il est parfait, etc.

Eh bien! tous ces titres pompeux que les apologistes prodiguent à leur Dieu, qu'ils lui appliquent et lui approprient à grand renfort de syllogismes, quelle est leur valeur en définitive? Elle est nulle, puisqu'ils expriment seulement ce que Dieu n'est pas, ou, si l'on veut, ils expriment simplement que Dieu n'est ni un phénomène, ni l'ensemble des phénomènes du monde. Belle nouvelle! Belle découverte! Que savons-nous de Dieu maintenant? Un peu moins qu'auparavant. Ou plutôt si, nous en savons quelque chose de plus, car, si les théologiens nous avaient enseigné d'abord que leur Dieu est une simple négation, un néant, ils vont plus loin maintenant et nous montrent qu'il est moins encore, qu'il n'est qu'un abîme de contradictions. En effet, ils lui refusent tous les attributs de la réalité, et cependant ils en font le principe de toutes les choses réelles; ils nous offrent ainsi le curieux spectacle du néant qui fait toutes choses. Dieu n'est pas dépendant, et il produit la dépendance; il n'est pas fini, et il invente le fini; il n'est pas muable, et il enfante le changement; il n'est pas limité dans la durée, et il pose les limites du temps; il n'est pas limité dans l'étendue; et il crée les bornes de l'espace; il n'est pas composé, et il forme la composition; il n'est pas matériel, et il fait la matière; il n'est pas multiple, et il constitue

la multiplicité; il n'est pas imparfait, et il engendre l'imperfectiou. Mais n'est-ce pas là se jouer des principes d'identité et de contradiction? En vertu du premier, chaque chose est ce qu'elle est; et, en vertu du second, aucune chose ne peut être et ne pas être en même temps. Or, le Dieu des théologiens est toujours ce qu'il n'est pas, et n'est jamais ce qu'il est; c'est-à-dire qu'il est et qu'il n'est pas tout à la fois, et cela perpétuellement. N'est-il pas la cause du monde? Mais la cause doit contenir potentiellement l'effet, et elle ne pourrait le contenir, si elle n'avait pas en soi, au moins virtuellement, les propriétés constitutives de l'effet même qu'elle produit.

Mais Dieu, qui est l'Être absolu, loin de posséder en aucune manière les attributs du monde, est une négation pure et simple du monde et de tous ses attributs. Donc, comme cause du monde, Dieu contient potentiellement, virtuellement, ou de toute autre manière, la relativité et la contingence, c'est-à-dire la réalité; et, comme Être nécessaire, il exclut toute idée, toute possibilité de tout ce qu'on connaît de contingent et de relatif sous quelque forme que ce soit, c'est-à-dire de tout ce qui est réel : en d'autres termes, Dieu est la cause du monde, et, en même temps, il ne peut pas l'être; il contient potentiellement, virtuellement la contingence et la relativité, et, en même temps, il les exclut absolument. Donc, le néant est l'être, l'absurde est la réalité : telles sont les formules de l'idée théologique de Dieu!

Mais l'énormité de la doctrine théologique devient bien plus manifeste lorsque, après les attributs négatifs de Dieu, on en vient à déterminer ceux qu'on appelle positifs, et qui se réduisent généralement à trois : la vie, l'intelligence et la volonté. Voici la marche de ce nouveau raisonnement des apologistes :

Étant arrivés à cette conclusion que Dieu est l'être parfait par excellence, et que, par conséquent, il doit contenir en soi tout ce qu'il y a de perfection dans tout l'ensemble de l'univers, ils commencent par faire remarquer qu'il y a, dans les choses du monde, différents degrés d'existence de plus en plus parfaits. Ainsi, outre l'existence matérielle commune à toutes les choses, on voit se manifester, chez certaines espèces, un degré d'existence supérieur dans les fonctions particulières d'un certain organisme : on dit que ces espèces sont vivantes; pour elles, être c'est vivre, c'est-à-dire végéter. Outre les fonctions végétales, communes à toutes les espèces vivantes, quelques-unes de celles-ci montrent un degré de vie encore supérieur, grâce aux fonctions spéciales d'un organisme plus parfait qui, à l'appareil végétatif, unit l'appareil sensitif : ces espèces sont appelées animales, et, pour elles, être c'est vivre, c'est-à-dire végéter et sentir. Mais, outre les fonctions végétales et sensibles, communes à toutes les espèces d'animaux, l'une de celles-ci manifeste un degré de vie supérieur à toutes les autres, grâce aux fonctions spéciales d'un organisme encore plus parfait, par le moyen duquel les phénomènes intellectuels et mo-

raux s'ajoutent aux phénomènes végétatifs et sensitifs : il s'agit de l'espèce humaine; pour elle, être c'est vivre, c'est-à-dire végéter, sentir, comprendre et vouloir.

Or, l'application à Dieu de ces attributs est toute simple, selon les théologiens. Il est l'ensemble de toutes les perfections quelconques : or la vie est une perfection ; donc la vie appartient à Dieu : mais l'intelligence et la volonté sont les degrés suprêmes de la vie ; donc Dieu ne peut manquer ni de volonté, ni d'intelligence.

Même en passant aux théologiens une argumentation aussi ridicule, il est évident qu'elle ne prouve rien de plus sinon que Dieu est un homme : aussi grand, aussi extraordinaire, aussi prodigieux qu'on le voudra, mais enfin un homme. En effet, la vie, l'intelligence, la volonté sont les caractères constitutifs et spécifiques de la nature humaine ; une variété quelconque dans le degré de ses fonctions ne peut nullement altérer son essence. Or la vie, la nature humaines, à quelque degré de puissance qu'elles veuillent s'élever, impliquent nécessairement un organisme, un corps et des sens, alimentation et repos, naissance et mort, accroissement, destruction, transformation. Donc, si Dieu possédait, même au plus faible degré, cette vie ou cette nature, il appartiendrait nécessairement à l'espèce humaine ; il serait donc aussi un corps organique, un phénomène de l'univers, comme tous les autres.

Ici, chacun le voit, ce pauvre Être nécessaire, absolu, indépendant, infini, immense, éternel, etc., courrait

un péril extrême, et l'on pourrait le considérer comme perdu, s'il n'avait pas affaire aux théologiens, qui ne manqueront pas d'inventer quelque distinction miraculeuse pour lui venir en aide et le sauver. La distinction, en effet, a été bientôt trouvée. Écoutez-la ; elle est ébouriffante :

Les perfections sont de deux sortes. Les unes n'admettent dans leur essence aucun défaut quelconque et n'excluent point les autres perfections les plus nobles ; l'autre sorte renferme une réalité sans doute, mais unie à des défauts qui la rendent incompatible avec de plus nobles perfections. On appelle les premières, perfections pures ou absolues, comme la vie, l'intelligence, la liberté ; les secondes sont dites mixtes ou relatives, telles que l'étendue, la composition, le mouvement. Or, les premières conviennent à Dieu formellement, c'est-à-dire dans leur essence propre ; au contraire, les secondes ne peuvent lui convenir qu'éminemment, c'est-à-dire d'une manière plus excellente et plus sublime, de telle sorte qu'elles soient dégagées de tout défaut, et qu'elles ne puissent répugner à aucune autre perfection divine. Maintenant appliquez cette distinction au cas présent, et toute difficulté disparaît comme par enchantement. L'intelligence et la volonté, qui sont des perfections pures et absolues, appartiennent à Dieu formellement, c'est-à-dire telles que nous les concevons et que nous les possédons nous-mêmes ; tandis que l'organisme et la sensibilité, qui sont des perfections mixtes et relatives, ne lui conviennent qu'éminemment,

c'est-à-dire qu'elles ne lui conviennent pas telles qu'elles se rencontrent dans le règne animal ; elles sont d'un mode plus excellent, sans aucun des caractères qui impliquent un corps et un système de rapports tout matériels et, par conséquent, défectueux.

Mais cet expédient des théologiens peut-il défendre contre l'absurde leur idée de Dieu ? Non, par malheur pour eux, et heureusement pour nous. En effet, si vous retranchez de l'organisme végétal et sensitif tout élément corporel et matériel, vous voyez s'évanouir non-seulement toute réalité, mais encore toute idée et toute possibilité d'un organisme quelconque : l'idée d'un organisme sans organes et d'une sensibilité sans appareil sensible est aussi contradictoire que l'idée d'un triangle sans angles, ou d'un cercle sans circonférence. Et quelle espèce de réalité pourrait-on concevoir encore dans l'organisme, après en avoir soustrait et écarté tous les principes organiques, tous les instruments sensitifs ? La réalité d'une chose subsiste-t-elle donc, quand on a éliminé tous les éléments réels qui constituent sa nature ? La réalité d'un corps subsiste-t-elle, quand il n'a plus d'étendue ? La réalité d'un polygone subsiste-t-elle, quand on a supprimé tous ses côtés ? Donc attribuer à Dieu la vie, sans organisme, ni corps, ni sens, c'est nier qu'il ait la vie ; ou, si vous aimez mieux, c'est lui attribuer une vie qui n'est pas la vie ; c'est une négation, c'est une contradiction, c'est le néant, c'est moins que le néant. Donc Dieu vit de la vie animale, ou il ne vit point.

Quant à l'autre degré de vie supérieur, qui appartient à l'homme et qui consiste dans l'intelligence et la volonté, la doctrine des théologiens ne se heurte pas à des absurdités et à des contre-sens moins palpables. En effet, bien qu'ils déclarent ces perfections pures et absolues, et qu'ils les appliquent à Dieu formellement, il est certain pourtant qu'elles ne peuvent exister formellement dans leur Dieu, parce qu'elles se réfèrent toujours aux sens et à l'organisme, sinon comme à un principe ou à une cause efficiente, du moins comme à une condition, à un instrument indispensables. Un sujet doué d'intelligence et de volonté, mais absolument privé de tout appareil organique et sensitif, non-seulement n'existe pas pour nous comme réel, mais il n'existe pas même comme possible, puisque l'idée d'un pareil sujet implique contradiction. Nous ne connaissons qu'une seule intelligence, celle de l'homme, qu'une seule volonté, la nôtre ; et nous savons que les fonctions de notre intelligence et de notre volonté ne peuvent s'exercer qu'au moyen de l'organisme ; car, sans lui, il manquerait à l'une un fond pour penser, à l'autre un stimulant pour agir, c'est-à-dire que toutes deux manqueraient des conditions essentielles de leur existence, puisqu'on ne peut admettre ni concevoir une volonté sans acte, ou une intelligence sans pensée. En conséquence, Dieu, suivant l'idée que s'en font les théologiens, ne peut être doué d'intelligence et de volonté, puisque ce sont là des perfections qui ont des rapports nécessaires avec les sens, qu'elles dépendent

de certaines conditions de temps, d'espace, de limites, et qu'elles répugnent ainsi à l'idée d'un être incorporel, simple, absolu, tel que devrait être leur Dieu.

Se voyant serrée de si près, la théologie recourt à une nouvelle distinction, qui ne vaut certainement pas mieux que l'autre. Elle consiste à dire que ces attributs de l'homme conviennent sans doute à Dieu, mais qu'ils s'élèvent chez lui à un degré infini de perfection, et que par conséquent, pour les lui appliquer, il faut en effacer, en retrancher, par la pensée, toutes les restrictions qu'ils ont chez nous.

Mais, en premier lieu, ce point de vue se résume toujours en une abstraction, une négation, et ne peut aboutir qu'au néant. Comment les apologistes pourraient-ils nous conduire, par cette voie, jusqu'à la connaissance de l'Être réel par excellence, principe et cause de toute réalité ? Et, en second lieu, les limites appartiennent à l'essence même des perfections de toutes les choses humaines et mondaines ; donc abolir ces limites, c'est détruire les perfections elles-mêmes. Ainsi l'intelligence pour nous est graduée, et ne se réalise que moyennant une série complexe d'opérations successives, d'où résulte la connaissance, toujours partielle et relative, de la vérité. Et pour nous la volonté est délibérative, et ne se réalise que grâce à une autre série d'opérations également complexes et successives, d'où résulte l'exécution de ce qui a été résolu. Or, en effaçant les limites de l'une et de l'autre, qu'obtient-on ? Leur perfection suprême ? Non, mais leur anéantisse-

ment complet. Une intelligence qui ne raisonne pas et une volonté qui ne délibère pas, sont pour nous des choses contradictoires, et par conséquent impossibles. Une intelligence qui, dans un acte unique et absolument simple, comprendrait absolument la vérité tout entière ; une volonté qui pareillement, dans un acte unique et absolument simple, ferait absolument tout ce qu'elle entend faire, ne seraient pour nous que des mots vides de sens, des idées sans aucune réalité.

Ajoutons que ces attributs de l'homme répugnent d'autant plus à Dieu, qu'ils se rapportent tous, comme à leur condition, leur centre, leur principe, à la notion de personnalité, qui est incompatible avec la notion de l'Être absolu. En effet, la fonction, qui fait de l'homme une personne, c'est-à-dire un individu raisonnable, c'est la conscience; et la conscience n'est qu'un rapport entre le sujet qui sent, comprend et veut, et l'objet senti, compris, voulu, c'est-à-dire entre le *moi* et le *non-moi*. La personnalité est donc un caractère essentiellement relatif; elle ne peut donc être une propriété de l'Être absolu. En outre, l'idée de personnalité implique nécessairement celle de limite, puisque l'individu est le terme corrélatif de l'espèce, comme l'unité est le corrélatif de la pluralité. Individualiser un phénomène, un être, c'est le distinguer, le circonscrire, le déterminer, de manière à ce qu'il soit lui-même et non un autre, à ce qu'il s'appartienne en propre tout entier, à ce qu'il ne puisse communiquer son être à nul autre en dehors de lui. Il n'y a donc pas de personnalité

sans limitation. En même temps que la conscience dit : *moi*, elle dit aussi, implicitement : *non-moi;* car cette affirmation d'elle-même implique la négation de ce qui n'est pas elle; elle implique le rapport de deux termes, qui se limitent réciproquement, puisqu'il est aussi impossible de concevoir un sujet, un *moi* sans objet, sans *non-moi*, que de concevoir celui-ci sans celui-là. Qu'est-ce en effet que la subjectivité du *moi*, sinon son rapport avec un objet? Et qu'est-ce que l'objectivité du *non-moi*, sinon son rapport avec un sujet? Enlevez au *moi* la limite de l'objet, ou à l'objet la limite du *moi*, et il n'y aura plus ni individualité, ni conscience, ni personne. La personnalité n'est donc qu'une certaine forme de limitation, et, dire d'un être qu'il est personnel, c'est dire qu'il est fini. Donc, attribuer à Dieu une personnalité, c'est nier qu'il soit infini et absolu; c'est affirmer qu'il est limité et relatif; c'est détruire Dieu.

On dira qu'en Dieu la personnalité est aussi infinie, comme tout autre de ses attributs, et que, par conséquent, elle n'est point contraire, mais conforme à l'infinité de sa nature.

C'est là une misérable échappatoire, qui ne sauve les théologiens d'une absurdité que pour les précipiter dans une absurdité plus grossière. La personnalité est un rapport essentiellement limitatif : donc, l'expression de personnalité infinie est synonyme de limitation sans limites : antilogie ridicule. Si d'ailleurs attribuer à Dieu une personnalité c'est attribuer des limites à l'infini, supposer une personnalité infinie revient à sup-

poser que le fini est infini : contradiction sur contradiction. Donc, quiconque tient Dieu pour l'Être absolu en exclut nécessairement toute personnalité, tout rapport, et par suite toute condition de réalité et d'existence; il en fait quelque chose d'inintelligible, le type du néant; et quiconque admet chez Dieu une personnalité en exclut nécessairement l'absolu, il le rend relatif, il le limite, il le dépouille de sa divinité.

De plus, une personnalité, c'est-à-dire une conscience, si infinie qu'on la suppose, implique toujours la nécessité de la présence d'un contraste, de quelque chose d'autre, d'un *non-moi,* d'un objet, d'un terme enfin, quel que soit le nom qu'on lui donne, réellement distinct du sujet, de manière à ce qu'un rapport réel puisse s'établir entre les deux termes. Or, selon les docteurs chrétiens, Dieu est absolument simple et un, il est l'unité même et la simplicité la plus pure; on ne peut donc admettre en lui aucune espèce possible de composition, ni par conséquent aucune pluralité de termes, aucun rapport d'opposition entre le sujet et l'objet. Et, d'autre part, ils ne peuvent pas supposer cet objet en dehors de Dieu, puisqu'ils n'admettent rien en dehors de lui avant la création. Donc l'idée de personnalité répugne, par tous les côtés et dans tous les sens, à l'idée de Dieu; donc tous les attributs qui se réfèrent à la personnalité comme à leur principe, à leur condition, à leur sujet essentiels, lui répugnent également.

Concluons donc que la doctrine théologique des

attributs positifs, aussi bien que celle des attributs négatifs de Dieu renie et renverse complétement les principes d'identité et de contradiction, qui sont la loi fondamentale et organique de la raison ; puisque, d'une part, on affirme que Dieu est un être vivant, intelligent, doué de volition, personnel, et que, de l'autre, on le nie en dépouillant ces attributs de toutes les propriétés, de toutes les conditions, qui en rendent l'existence réelle et l'idée possible.

On voit clairement par là quels sont l'ordre et la méthode que suivent les surnaturalistes pour construire l'idée de leur Dieu. Ils vont recueillant chez toutes les espèces d'êtres ou de phénomènes du monde, et surtout chez l'homme, tout ce qu'il y a de plus réel, de plus beau et de plus parfait ; ils en composent un être imaginaire, et ils l'appellent Dieu. C'est un véritable anthropomorphisme, car bien qu'ils n'attribuent pas à Dieu les formes corporelles de l'homme, ils façonnent néanmoins la Divinité à l'image et à la ressemblance de l'esprit humain ; d'où il résulte toujours qu'ils font de Dieu un simple portrait de l'homme. Mais un Dieu ainsi fait ne serait pas, en substance, d'une nature différente de celle des autres phénomènes ou êtres terrestres ; il ne pourrait donc pas servir de centre et de sujet à tous les mystères, à tous les mythes, dont il a été enveloppé d'abord par l'imagination du peuple, puis par l'enthousiasme religieux et enfin par l'intérêt sacerdotal. Les théologiens ne tardèrent donc pas à s'apercevoir que cette idée avait besoin d'être modifiée

et transformée en une autre qui pût, par quelque côté, se soustraire aux principes et aux lois naturelles de la raison, et se développer à son aise dans une région supérieure aux préceptes de la logique et aux impressions de la conscience. Ils crurent l'avoir trouvée au moyen d'un artifice moitié dialectique, moitié ascétique, qui consiste à donner aux attributs, qui se concentrent en Dieu, une valeur ou un caractère arbitraires, opposés à ceux qu'ils ont dans la nature et en nous. De la sorte, Dieu n'est plus un être réel, dont ils prouvent et vérifient l'existence, mais un être fantastique, qu'ils créent et façonnent au gré des idées, des sentiments, des passions qui les animent et les dirigent eux-mêmes.

Cette manière de procéder n'a point été, il faut le dire pour leur excuse, inventée par les docteurs chrétiens; elle répond à un besoin, un instinct, une aspiration naturelle et immortelle de l'humanité. Celle-ci, animée par le sentiment du vrai et du bien, qui se traduit en une soif ardente, insatiable de science et de bonheur, et comprenant en même temps l'insuffisance de toutes les vérités et de tous les biens qu'il lui est donné d'acquérir et de posséder ici-bas, aspire irrésistiblement à quelque chose, qui lui présente un plus haut degré de perfection, le degré suprême, auquel peuvent s'élever son esprit et son cœur. Cette aspiration est ce qu'on appelle, en langage moderne, l'idéal. Produit des pensées et des sentiments de l'humanité, il est clair que l'idéal répond nécessairement aux condi-

tions intellectuelles et morales de chaque époque ou âge historique, qu'il change, se modifie, se transforme et se perfectionne selon le degré de culture et de civilisation auquel l'humanité est parvenue, parce que, pour elle, l'idéal représente et symbolise le sentiment de l'infini.

Voyez les peuples primitifs. Placés sous l'empire de la sensation, ils sont dominés par l'action du monde extérieur, et leur esprit, absorbé tout entier par les sens, ne peut placer son idéal que dans les objets et les phénomènes mêmes de la nature. Une expérience grossière et superficielle fait croire à l'homme que les êtres, à l'influence desquels sa vie est soumise, sont tous des causes premières et libres de tout ce qui lui advient de bien et de mal; par suite, son imagination les anime, les personnifie, les idolâtre; il leur prête une intelligence, une volonté, pareilles aux nôtres; il les dote des mêmes passions qui l'agitent lui-même; il leur offre des dons et des prières pour les apaiser, pour les séduire, pour les rendre propices à ses désirs, compatissants à ses douleurs. De là le fétichisme et le sabéisme, le culte des choses matérielles. Le soleil, la lune, les étoiles, la terre, l'eau, le feu, l'air, les météores, les plantes, les animaux apparaissaient à l'homme comme doués d'une puissance secrète qui avait des relations intimes, incessantes, fatales avec sa propre existence; il voyait et il adorait en eux son idéal, son Dieu.

Mais, avec le temps, l'esprit humain cesse de s'adon-

ner exclusivement aux impressions des sens, et commence à se replier dans sa propre conscience. Une idée plus distincte accompagne la sensation; l'imagination cède peu à peu la place à l'intelligence; la raison commence à se connaître elle-même; avec la réflexion on voit naître la critique, se développer la faculté d'abstraire et de généraliser, l'analyse et la synthèse; et l'homme s'aperçoit bientôt que les êtres physiques ne sont point des causes premières et libres, mais seulement des causes secondes et fatales qui sont elles-mêmes dirigées et dominées par un principe supérieur tout-puissant, mais caché. Alors le culte de la matière a fait son temps; la raison ne peut plus reconnaître son idéal dans les phénomènes externes; elle le place, au contraire, dans les substances, dans les forces, dans les lois mystérieuses qui les produisent; par l'imagination, elle les poétise encore, les personnifie et les incarne en autant de divinités; elle leur rend enfin le tribut de son adoration. De là le polythéisme et l'idolâtrie, qui faisaient dieux les essences occultes au lieu des phénomènes corporels; les vertus et les vices, les sciences et les arts, les facultés de l'esprit et les forces de la matière, au lieu des astres, des plantes, des animaux; et qui peuplaient de génies mystiques et mystérieux non-seulement ce monde, mais un autre monde encore.

Ce travail, moitié poétique, moitié scientifique, favorisait cependant l'éducation de l'humanité. La suprématie de la sensation avait cessé, l'essor de l'imagination s'était modéré, l'habitude de raisonner s'était

formée, les sciences et les littératures s'étaient développées, les institutions civiles et les ordres sociaux s'étaient fondés; alors, l'homme put atteindre à une méthode plus rigoureuse de critique, à une compréhension plus large et plus profonde de la nature, et finir par se persuader que le culte de ces dieux psychologiques n'était pas moins absurde que celui des dieux matériels, puisque, dans les uns pas plus que dans les autres, il ne pouvait trouver la réalisation de son idéal. En réfléchissant sur la répugnance intrinsèque que présente la formule même de la pluralité des dieux, il en vint à réunir, dans une synthèse universelle et suprême, tous les attributs, toutes les forces, toutes les réalités, qui lui avaient été révélés par les phénomènes du monde, et principalement par ses propres actes. De là le monothéisme, culte d'un seul Être suprême, cause première et absolue de l'univers, en qui ne sont plus personnifiés séparément les êtres distincts ou les phénomènes sensibles, ni les puissances ou propriétés particulières de la nature et de l'homme, mais qui représente l'essence même de l'humanité, élevée à un degré idéal, infini, de perfection.

Ainsi le procédé de formation des dogmes religieux est toujours le même : personnification poétique, fantastique, symbolique d'un sentiment et d'une idée. Mais cette personnification prend à chaque époque un caractère différent, suivant la forme différente que revêt l'antinomie radicale, originelle que l'homme sent d'abord confusément, puis qu'il discerne toujours plus

clairement, dans la nature des choses : antinomie, dont les termes, dans la première période, le premier moment, le premier cycle de la vie humaine, se montrent principalement sous la notion ou le rapport de cause et d'effet; dans la seconde période, sous le rapport d'abstrait et de concret; dans la troisième, sous celui d'infini et de fini. Il en résulte que le caractère de la religion se transforme aussi peu à peu; on peut dire qu'elle est physique au début, et qu'elle devient successivement mythologique, théologique, métaphysique, c'est-à-dire surnaturelle. Mais le règne du surnaturalisme touche lui-même à sa fin, et notre siècle est destiné à inaugurer la religion de la nature, de la science et de l'humanité.

CHAPITRE VI.

CRÉATION DU MONDE.

On connaît la doctrine des théologiens chrétiens sur la création du monde : Dieu l'a créé par un acte de sa libre volonté. On sait aussi sur quels arguments repose cette doctrine : ils consistent à démontrer que le monde ne peut pas être éternel, mais qu'il doit nécessairement avoir eu un commencement, c'est-à-dire qu'il doit y avoir eu un premier moment où le monde, qui n'existait pas encore, qui était le néant, a commencé à exister. Or, le passage du néant à l'existence ne peut

s'opérer qu'en vertu d'une cause première et absolue qui donne non-seulement le mode d'existence, mais l'existence même à ce qui, de non existant, devient un être, de néant qu'il était commence à être quelque chose. Cet acte s'appelle proprement créer : donc Dieu a produit le monde par création.

Mais cette théorie de la création peut-elle être acceptée par la critique comme vraie et certaine? Peut-elle satisfaire aux exigences de la raison mieux que tout autre système? Non, elle se heurte, elle aussi, à des difficultés inextricables. Tant que les théologiens argumentent dans le but de combattre l'éternité du monde, de prouver qu'il est absurde qu'il se soit écoulé un temps infini, c'est-à-dire un nombre infini de moments, ils ont toutes les raisons possibles, et ils discourent à merveille. Mais que peuvent-ils conclure de là? La fausseté des systèmes, qui partent de l'idée d'une matière éternelle; c'est bien : l'hypothèse du matérialisme et du panthéisme ne résiste pas à la critique, c'est aussi notre conviction. Mais où cela mène-t-il les théologiens? Quand ils cherchent à en induire la vérité et la réalité de la création, ne font-ils pas une chute mortelle? Ne tombent-ils pas eux aussi dans une hypothèse insoutenable de tous points? En effet :

1° Ou l'acte créateur de Dieu est éternel comme lui, ou il ne l'est pas. S'il est éternel, le monde aussi est donc éternel, et il est faux qu'il ait commencé à exister. S'il n'est pas éternel, il y a donc en Dieu une succession d'actes distincts; il est donc faux que Dieu

soit immuable, et parfaitement simple, pur et absolu.

2° Ou l'acte créateur est l'essence même de Dieu, ou il ne l'est pas. Dans le premier cas, tous les attributs de l'essence de Dieu conviennent à la création; celle-ci est nécessaire et infinie comme celle-là; et le monde est Dieu. Dans le second cas, il y a un Dieu, un élément actif, qui est distinct de son essence; il n'est plus l'être simple par excellence, essentiellement pur; il n'est plus Dieu.

3° De deux choses l'une : l'attribut de créateur appartient à l'essence même de Dieu, ou non. S'il lui appartient, Dieu crée donc parce qu'il est; la non création répugne autant que la non existence de Dieu; l'existence du monde est aussi nécessaire que celle de Dieu; et le monde est coéternel à Dieu. S'il ne lui appartient pas, Dieu a donc acquis avec le temps un attribut qu'il n'avait pas d'abord; il est devenu ce qu'il n'était pas : preuve manifeste qu'il n'était pas immuable, souverainement parfait, absolu; il n'était pas Dieu.

4° L'idée même de création est absurde. En effet, la création est un acte; tout acte est un rapport; et tout rapport implique la coexistence de deux termes. Ces deux termes, en ce qui touche le rapport d'action, sont le sujet qui la fait, et l'objet sur lequel elle s'accomplit. Donc, en vertu du principe de causalité, il n'y a pas d'action possible sans le concours de deux termes, formant le sujet et l'objet. Or, dans l'acte de la création, on a bien le premier terme, le sujet, qui est Dieu, mais l'on n'a, ni l'on ne peut avoir le second,

l'objet, car il ne peut se trouver ni en Dieu, ni en dehors de Dieu. Il ne peut être en Dieu, parce que celui-ci, en tant qu'essentiellement simple et un, exclut toute pluralité de termes; en tant qu'infini et absolu, il ne peut recevoir aucune espèce de modification; et, en tant que cause, il ne peut être effet de lui-même; autrement il faudrait qu'il existât et n'existât pas en même temps. Il ne peut être en dehors de Dieu, parce qu'au moment de la création il n'y a, en dehors de Dieu, que le néant, et que le néant ne peut être l'objet de rien. Donc, dans l'acte de la création, on ne peut admettre aucun objet préexistant; il lui manque donc l'un des deux termes essentiels de toute action. Cet acte, par conséquent, ne peut établir un rapport, puisqu'il ne nous reste que le sujet, et que la loi, la raison, la possibilité de l'acte lui-même n'existent plus. Donc la création régugne en soi.

5° La création est encore une absurdité par rapport au motif principal que lui assignent les surnaturalistes. Ils disent qu'elle est, de la part de Dieu, un acte de bonté, c'est-à-dire d'amour : mais tout acte d'amour implique, outre le sujet qui aime, un objet aimé; et, dans la création, où est cet objet? Ou l'amour créateur a pour objet Dieu lui-même, ou il ne l'a pas. Si Dieu même est l'objet aimé, d'un côté il se crée donc lui-même, puisqu'il est l'objet de son amour qui crée, de son acte créateur; il est tout à la fois le créateur et le créé; il existe et il n'existe pas en même temps : d'un autre côté, la création du fini est impossible, parce

que, dans l'acte créateur, il y a un sujet aimant qui est infini, et un objet aimé qui est aussi infini; le rapport entre deux termes infinis ne peut être évidemment une chose finie. Maintenant, si l'objet aimé n'est pas Dieu même, ce sera donc ou le néant, ou un être fini. Le néant? Non; parce qu'il ne possède aucune propriété, ni active ni passive, ni de sujet ni d'objet. Un être fini? pas davantage, parce qu'il faudrait qu'il existât avant d'être créé, c'est-à-dire qu'il existerait et n'existerait pas tout à la fois. Donc la création répugne autant par son motif qu'elle répugne en soi.

6° Enfin, l'action doit être attribuée à Dieu de la même manière qu'on lui attribue la vie, l'intelligence et l'amour, c'est-à-dire par la méthode d'induction, qui fait dériver les propriétés de Dieu de celles du monde et de l'homme. Mais, en procédant ainsi, comment la raison pourrait-elle concevoir la création d'une substance quelconque par le moyen d'un simple acte de volonté ou d'amour de Dieu? La volonté humaine est sans doute un mode d'activité, qui s'exerce au dedans et en dehors de l'homme, mais qui ne meut, qui ne modifie que ce qui existe; elle n'opère que sur les êtres; elle ne produit ni ne peut produire aucun être. Donc le fait de la création d'une substance en vertu d'un acte de la volonté dépasse les bornes de toute expérience possible. On ne peut donc induire de la nature des actes de notre volonté ou de ceux d'un autre agent réel quelconque, ni le fait, ni l'idée de la création des choses par un simple acte de la volonté de Dieu. Pour ima-

giner cet acte miraculeux, les théologiens, après avoir établi la nature de Dieu sur sa prétendue ressemblance avec l'homme, sont contraints d'alléguer une différence, et même une opposition entre leurs deux puissances. Mais, aussitôt qu'on admet que la volonté humaine ne peut pas faire en petit ce que Dieu fait en grand, toute voie pour procéder de l'homme à Dieu reste fermée; l'analogie entre l'un et l'autre est détruite; le fil de l'induction, qui soutient toute la théologie, est rompu. Et, ce fil rompu, il ne reste plus d'autre support au surnaturalisme que l'imagination, l'hypothèse, l'autorité; la création est ainsi transformée en dogme, et l'on couvre du voile mystérieux de la foi et de la parole divine toutes les contradictions, toutes les absurdités de cette théorie chrétienne.

Mais, dit-on, la création se rencontre fréquemment dans les faits expérimentaux. Ne voyons-nous point que, par l'action des agents finis, des choses qui n'avaient d'abord aucune existence commencent à exister? La nature s'enrichit et se pare chaque jour de nouveaux effets, l'esprit humain produit de nouvelles pensées et de nouveaux désirs, que l'on appelle nouveaux précisément parce que tout à l'heure ils n'étaient rien, et qu'ils sont maintenant quelque chose. Dieu pourra donc bien en faire autant, lui dont la puissance est infiniment plus grande.

Il paraît vraiment incroyable que des écrivains, qui se montrent si fiers de leur diplôme de maîtres en divinité, s'arrêtent à de pareils enfantillages, et

qu'ils les proposent pour soutenir les fondements d'une religion, à laquelle ils appliquent le titre de divine par excellence. Qu'est-ce que les œuvres de la nature et de l'esprit peuvent avoir à faire avec la création? Quelle analogie peut-on imaginer entre celle-ci et celles-là? Ces dernières ne sont jamais que des modifications d'une matière ou d'un principe préexistants; elles ne consistent jamais à tirer du néant des êtres nouveaux, mais à établir de nouveaux rapports entre des êtres donnés. Dans la génération des plantes et des animaux, aussi bien que dans la formation des idées et des sentiments, on trouve toujours les deux termes essentiels de toute action, un sujet qui la fait et un objet qui la reçoit, force et matière, intelligence et sensibilité; et les nouveaux rapports qui se manifestent, les nouveaux phénomènes qui se produisent ne sortent jamais du néant, mais toujours des phénomènes et des rapports précédents, qui renferment toujours la raison d'être de ceux qui les suivent. Rien donc, ni dans la nature ni dans l'homme, ne commence à exister dans un sens absolu; et, par suite, la loi de causalité se vérifie constamment dans toutes les actions naturelles et humaines. La création, au contraire, n'est point une modification, une transformation, un développement, un rapport nouveau d'êtres préexistants; c'est la production substantielle des êtres eux-mêmes; ainsi, c'est une action dépourvue d'objet, c'est un rapport avec un seul terme, c'est une absurdité.

Et voyez jusqu'à quel point les préjugés et les inté-

rêts religieux aveuglent cette race de gens infaillibles. Dans une page, pour démontrer la possibilité de la création, ils invoquent l'exemple de l'esprit humain, qui produit de lui-même des choses qui n'existaient point auparavant. Et, dans la page suivante, pour réfuter un éclectique, qui faisait de l'acte de l'esprit humain le type de la création, ils enseignent que cet exemple est mal choisi, parce que tout acte de notre esprit est une simple modification de lui-même, c'est-à-dire d'un sujet qui préexiste toujours, et qui tire son action, non du néant, mais de sa propre substance; tandis que, dans la création, Dieu n'est point le sujet du monde, et le monde n'est pas une modification de Dieu; mais c'est Dieu qui, en dehors de lui, donne l'existence au monde, en le tirant du néant, et non d'un sujet, d'un germe ou d'un principe préexistants. La réponse, comme on le voit, est péremptoire; mais elle s'adresse bien moins à l'éclectique français qu'aux théologiens chrétiens, qui se réfutent ainsi eux-mêmes avec une ingénuité qui tient du prodige, et qui constitue tout ce qu'il y a de vraiment surnaturel dans leur système.

La force des arguments, qui combattent la création et qui démontrent son incompatibilité avec l'idée de l'Être nécessaire et absolu, est telle que les théologiens eux-mêmes en demeurent embarrassés et presque déconcertés. En effet, réduits à la nécessité de concilier la liberté et la contingence de la création avec l'immutabilité nécessaire de Dieu, ils commencent par avouer

l'extrême difficulté de la question. Avant de s'engager dans la solution, ils se livrent à une homélie pathétique sur la nécessité de se renfermer dans les bornes de la science humaine, sur la témérité scandaleuse de ceux qui voudraient comprendre et expliquer tous les mystères de la Divinité, de ceux qui, parvenus à des conclusions, légitimes quand on les prend séparément, mais en apparence incompatibles quand on les compare entre elles, les nient toutes, au lieu de les affirmer toutes, bien que le nœud qui les lie et les fait concorder nous échappe.

Mais ce sont là des sornettes tout à fait déplacées. Si quelqu'un mérite vraiment le reproche de vouloir trop approfondir et expliquer tous les mystères de Dieu, ce n'est certainement pas le rationalisme, qui cherche au contraire à éliminer Dieu de la science précisément parce qu'il dépasse notre intelligence et qu'il est, non-seulement supérieur, mais contraire à la nature et à la raison; c'est bien plutôt la théologie, qui plante son Dieu partout, qui a la prétention de le voir et de l'entendre, qui définit son essence et ses attributs, qui classifie ses idées et ses volontés, qui rapporte ses décrets et ses actions, etc. Que les théologiens apprennent d'abord à être plus modestes, à reconnaître au besoin leur propre ignorance, et alors ils pourront donner à leurs adversaires des conseils de discrétion. Mais tant qu'ils persisteront à se poser en maîtres d'une science positive de Dieu, ils n'auront pas le droit d'éluder les objections en faisant un appel à l'impossibilité de

comprendre les choses divines, et ils seront dans l'obligation de répondre sans préambules, sans ambages et sans circonlocutions.

Deux attributs, qui s'excluent réciproquement, ne peuvent convenir tous les deux au même être : donc la critique a raison de nier la création, dans laquelle on voit se heurter de front les attributs de Dieu, à moins que la théologie ne parvienne, à l'aide de ses distinctions, à rétablir la paix entre eux. Voyons donc comment elle prétend pouvoir les réconcilier. Voici sa théorie :

Dans la création, il faut distinguer soigneusement deux choses : l'acte divin en soi ou dans son entité intrinsèque, et le terme extérieur à l'acte divin. Maintenant, l'entité de l'acte créateur s'identifie avec la nature divine elle-même; elle est également nécessaire, immuable, absolue. Mais le terme extrinsèque à l'acte créateur n'est qu'un simple rapport avec le créé; il est donc, comme celui-ci, contingent, muable, relatif. Par suite, ce qu'il y a dans la création de temporel, de fini, ce n'est pas l'acte de volonté par lequel Dieu décrétait l'existence du monde, mais c'est le monde lui-même, qui passait du non-être à l'être, et qui ajoutait à Dieu non point un nouveau degré de réalité, de perfection intrinsèques, mais seulement la nouvelle dénomination extrinsèque de créateur. Donc la contingence de la création n'est point en opposition avec la nature de Dieu.

Cette distinction est aussi arbitraire et aussi sophis-

tique que toutes les autres. En premier lieu, elle ne distingue pas simplement deux aspects, ou deux rapports d'un même acte, mais elle les divise et les sépare, et en fait deux choses tellement différentes que l'une peut exister et a réellement existé sans l'autre, puisque l'entité de l'acte créateur serait éternelle comme Dieu, et son terme, temporel comme le monde. En second lieu, l'entité de l'acte créateur implique nécessairement son terme, car un acte créateur qui ne crée rien est un contre-sens : donc le terme de la création ne peut se concevoir que comme simultané avec l'acte créateur, et il devrait être éternel comme lui. Enfin, reste toujours que l'acte créateur en soi, ou dans son entité, est Dieu lui-même; donc la création est aussi nécessaire que l'essence de Dieu, puisque l'une s'identifie absolument avec l'autre. Dire en effet que la création est libre, c'est dire que Dieu pouvait ne pas créer; et, la création supprimée, l'acte créateur disparaît du même coup. Mais l'acte créateur c'est Dieu; donc, sans la création Dieu n'existerait pas : donc ou Dieu n'existe pas, ou la création est nécessaire.

Du reste, l'hypothèse chrétienne pour expliquer l'origine de l'univers n'est pas plus mauvaise que les autres : aucune d'elles ne peut passer au creuset de la critique sans tomber dans l'absurde. Il faudrait reconnaître une bonne fois que l'origine première et absolue des choses n'appartient pas à l'ordre de la science, et que tous les systèmes inventés et à inventer pour la réduire en théorie ne sont et ne seront jamais que des hypo-

thèses, plus ou moins ingénieuses, mais toujours dépourvues de toute valeur positive et doctrinale.

Après cette discussion spéculative, nous n'avons pas besoin de nous livrer à la critique particulière des différentes cosmogonies, qui ont été formées à côté des divers symboles religieux. La théologie chrétienne a fait une âcre et rigoureuse censure de toutes les autres; quant à la sienne, qui est la cosmogonie mosaïque, le récit même de la Genèse en fait une satire et une caricature achevées. Les apologistes ont fait d'incroyables efforts pour concilier les idées de Moïse avec les résultats progressifs de la science; mais à quoi sont-ils parvenus? A montrer plus clairement la difficulté ou plutôt l'impossibilité de l'entreprise. Si je voulais donner à la controverse le ton de l'ironie, j'aurais ici beau jeu, car les trois premiers chapitres de la Bible me fourniraient seuls une telle iliade, je ne dis pas d'erreurs, mais de fables grossières, puériles, ridicules que, pour les croire dictées expressément par Dieu, il faut en vérité avoir une foi non-seulement aveugle, mais encore sourde et muette. Mais je me bornerai à en appeler au jugement de tous ceux qui ont lu la Bible de leurs propres yeux, de bonne foi, sans opinions préconçues, avec le seul flambeau du sens commun. Qu'ils disent si ce récit mérite d'être attribué à une révélation spéciale de Dieu. Certainement on ne tolérerait pas aujourd'hui dans la bouche d'un écolier le langage que les prêtres nous donnent pour la parole divine, pour la vérité absolue. Voyez, par

exemple, l'esprit de Dieu se promenant sur les eaux; la voûte du ciel séparant les eaux inférieures des eaux supérieures; le soleil et la lune, suspendus au ciel comme deux fanaux; Dieu pétrissant le corps de l'homme, et lui insufflant l'air par les narines; un arbre, dont les fruits renferment l'élixir de l'immortalité; un autre qui infuse la science par l'organe de l'estomac, et moyennant une bonne digestion; Dieu qui amène à Adam tous les animaux et les fait baptiser un à un par lui d'un nom distinct; le sommeil envoyé par Dieu à Adam, pour lui dérober une côte et en fabriquer la femme; le serpent qui converse avec celle-ci et la séduit; l'homme et la femme qui entendent la voix de Dieu et le bruit de ses pas dans le jardin; Dieu qui sert de tailleur à Adam et Ève, et leur fabrique une tunique en peau, etc., etc. Si ce n'est pas là de la mythologie, si c'est bien la théologie chrétienne, assurément les fables d'Ésope et de Phèdre et les mythes de tous les systèmes religieux pourraient passer pour des faits dogmatiques et pour des théories essentiellement chrétiennes. Si le serpent a pu parler, pourquoi les loups, les chiens, les chevaux et les singes n'en auraient-ils pas fait autant? Si l'on admet un ciel, qui sert de tente à la terre; un Dieu, qui parle avec sa langue, marche avec ses jambes, souffle avec son haleine, travaille avec ses mains; un homme formé de limon, la femme fabriquée avec une côte de l'homme, on peut parfaitement admettre aussi et l'œuf d'or que Brahm dépose dans les eaux primitives, et duquel sort

Brahma, qui se repose sur le calice du lotus, jusqu'à ce que son père lui montre dans son propre sein le prototype de l'univers, et lui donne le pouvoir de le réaliser; et le temps éternel, d'où sortent Ormuzd et Ahrimane, l'un auteur des bonnes choses, l'autre des mauvaises; et le Tao, qui produit l'1, puis l'1 qui se divise en 2, mâle et femelle, d'où naît le 3 qui est l'harmonie, et de cette triade l'univers; et Jupiter, père des dieux et des hommes avec toute la famille des divinités, qui lui faisait cortége dans l'Olympe, etc.

Maintenant, si l'on prétend que la mythologie des Hébreux ne doit pas être prise à la lettre, mais interprétée favorablement comme une allégorie ou un symbole de doctrines plus rationnelles et plus conformes aux données de la science, on devra appliquer le même système d'interprétation à la mythologie des Indiens, des Persans, des Égyptiens, des Chinois, des Grecs, des Romains; toutes les fables, toutes les légendes en seront effacées, et il ne restera plus qu'une théorie quelconque d'histoire naturelle. En somme les cosmogonies religieuses et révélées ont toutes la même valeur : elles sont toutes mythologiques, si on les prend dans leur sens littéral; et elles peuvent toutes devenir scientifiques, si on les interprète de manière à leur faire signifier ce qu'on veut.

La doctrine chrétienne ne peut donc tirer de sa Bible aucun argument qui lui assure le privilége d'une révélation divine, de préférence à toutes les autres religions, parce que celles-ci ont pareillement leur

Bible, qui explique l'origine et la formation de l'univers par des récits qui ne sont ni plus raisonnables, ni plus absurdes que ceux de la Genèse de Moïse. Ces récits révèlent tout simplement le besoin qu'éprouvait l'homme, dès l'enfance des sociétés, de donner une solution quelconque au grand problème de la vie : problème qui s'offre à son intelligence, aussitôt qu'il commence à réfléchir sur le spectacle merveilleux du ciel et des astres sans nombre qui le sillonnent, de la terre et des êtres si divers qui la couvrent. Il se demande alors : Quelle est l'origine de tant de prodiges? Aujourd'hui le savant répond qu'elle ne peut pas être déterminée, parce qu'elle suppose préalablement, selon les belles considérations d'Alfred Maury sur la *cosmogonie,* la solution d'une infinité d'autres problèmes subalternes et secondaires, jusqu'à présent non résolus et même insolubles. Cette origine constitue non le principe, mais la fin dernière de la science humaine, la synthèse extrême qui devra couronner toutes les investigations, les analyses, les expériences, au moyen desquelles l'homme aura pénétré dans l'âme de la nature, et en aura classé tous les phénomènes, défini toutes les forces, révélé tous les secrets. Mais ce langage était inconnu aux peuples et aux individus des temps primitifs. Alors l'imagination tenait lieu de toute fonction scientifique; l'homme, incapable de résister à l'aiguillon de la curiosité, suppléait au défaut d'observation par quelque idée plus ou moins vraisemblable; plus il était ignorant des causes et des lois des phénomènes qu'il

voyait se succéder au dedans et au dehors de lui, plus il était hardi dans ses conceptions fantastiques, parce qu'il ne se sentait retenu, enchaîné par aucune de ces conditions que la science, à mesure qu'elle avançait dans la connaissance des faits, imposait plus tard à la solution définitive du problème des origines.

Le sentiment religieux vient ensuite se joindre à l'énergie de l'imagination. Les religions, ayant toutes pour but d'enseigner à l'homme quelle est sa mission sur la terre, quels sont ses rapports avec l'Être supérieur, qu'on suppose être la cause première de son existence et de celle de toutes les choses, durent aussi déterminer, d'une manière quelconque, l'origine et la fin tant de l'humanité que de l'univers, et, par suite, proposer une solution du problème, solution conforme à leur nature, c'est-à-dire dogmatique, absolue. C'est ainsi que furent composées les histoires de la création, les cosmogonies, qui tiennent lieu d'introduction à presque tous les codes religieux de l'antiquité; cosmogonies, que l'on expliquait dans les colléges secrets des Égyptiens et des druides, dans les mystères de la Grèce, et dans les doctrines ésotériques des anciennes sectes philosophiques et religieuses. Mais quelle valeur ces cosmogonies peuvent-elles avoir jamais pour la science? Loin d'être fondées sur des observations positives, et de constituer un système d'inductions légitimes, tirées des lois de la nature découvertes et constatées, elles ne sont que des conceptions de l'imagination, ou tout au moins de l'intelligence ignorante. Ce qui

n'est pas possible aujourd'hui, comment l'aurait-il été il y a deux, trois ou quatre mille ans, alors qu'on ne possédait point encore ce trésor de connaissances astronomiques, géologiques, physiques, mécaniques, chimiques, physiologiques et historiques, dont l'acquisition s'est faite peu à peu? Donc, quelles qu'aient été la vénération des peuples et la foi du vulgaire pour ces récits cosmogoniques des Bibles antiques, la science ne doit ni ne peut en tenir aucun compte.

Mais nous ne nous étonnons point de leur existence; nous n'accusons point leurs auteurs. L'origine de l'univers et la nôtre sont des questions si importantes pour l'homme, qu'il s'est senti de très-bonne heure irrésistiblement entraîné à leur chercher une solution.

L'impatience, qui lui est si naturelle, de pénétrer le mystère de la création, ne pouvait se contenter du scepticisme, dans lequel la raison lui aurait prescrit de se renfermer à une époque d'ignorance. Il ne pouvait se borner à se dire : Mes descendants en sauront peut-être un jour quelque chose; quant à moi, je n'en sais absolument rien. La curiosité même, qui porta incessamment les esprits vers les investigations de la science et les méditations de la philosophie, devait leur inspirer primitivement la tentation de soulever le voile qui couvrait le berceau de l'humanité et de la nature. Et, comme la raison ne pouvait rien, l'imagination vint à son aide et inventa une cosmogonie, qui servit plus tard de noyau au développement de la science; on emprunta à cette hypothèse mythologique les points

d'appui nécessaires pour réunir les faits, pour les comparer, pour les classer, pour corriger peu à peu les erreurs premières, et pour substituer successivement les faits vérifiés par l'observation à ceux qu'avait enfantés l'imagination.

Nous avons sous les yeux la preuve incessante que cette manière de procéder était parfaitement conforme à la loi de la nature. Voyez l'enfant : il interroge sans relâche; il veut savoir la cause et la raison de toutes choses, et souvent son père, dans l'impossibilité où il est de lui faire comprendre des phénomènes qui dépassent la portée de sa faible intelligence, est forcé de le satisfaire par des réponses ridicules, qui réussissent cependant à tempérer l'ardeur de sa curiosité et à calmer la fougue de son imagination.

CHAPITRE VII.

PROVIDENCE DE DIEU.

La théologie chrétienne ne s'est pas contentée de dogmatiser sur l'origine du monde; elle a encore voulu définir, du haut de sa chaire infaillible, le principe qui le conserve et le gouverne, en déterminant les rapports précis du Créateur avec son œuvre. Qui n'a lu ou entendu les panégyriques, dans lesquels les apologistes célèbrent les gloires et les merveilles de la Providence? Qui ne connaît leurs descriptions magnifiques de l'ordre

étonnant qui règne dans l'univers, et qui atteste, par des signes visibles et palpables, le soin que met Dieu à tout régler, à pourvoir à tout, à faire que tout concoure à ses fins? Ce déploiement d'éloquence et de poésie, qui peut offrir de précieuses qualités littéraires, n'en a pas moins un défaut logique, qui est des plus graves : il ne prouve rien,

Qu'il y ait dans la nature une loi universelle, qui gouverne la production et la succession des phénomènes et préside à cet admirable entrelacement de causes et d'effets qui constitue le monde physique et moral, ce n'est point nous qui le nierons; nous tenons le fait pour évident. Mais la Providence, comme l'entend le mysticisme chrétien, est tout autre chose : c'est l'action immanente, par laquelle Dieu, de toute éternité, a disposé et ordonné toutes choses pour les fins par lui préétablies; de telle sorte que tout ce qui se fait, de quelque manière, dans quelque lieu, dans quelque temps que ce soient, rentre dans l'ordre éternel, voulu et entendu par lui. Or, la Providence ainsi définie devient une idée aussi vaine, aussi chimérique que celle de la création et de tous les autres attributs de Dieu. En effet, elle aussi suppose en Dieu une personnalité, douée d'intelligence, de volonté libre; supposition, dont nous avons démontré l'inconséquence et l'absurdité.

Mais il y a d'autres arguments particuliers qui combattent et détruisent dans ses fondements la théorie de la Providence; nous en indiquerons deux, qui les résument tous.

Le premier, c'est l'opposition intrinsèque et absolue qui existe entre cette providence de Dieu et la liberté de l'homme. En effet, de deux choses l'une : ou l'ordre établi par Dieu de toute éternité est supposé nécessaire ; et alors tous les actes de l'homme seraient fatalement déterminés d'avance, comme les phénomènes de la nature, et la loi morale gouvernerait l'humanité aussi aveuglément que la loi mécanique gouverne les mouvements des corps, la loi chimique les combinaisons des atomes : l'idée même de liberté deviendrait un contre-sens. Ou bien l'on ne suppose pas cet ordre nécessaire en ce qui concerne l'homme ; et alors on sauve bien la liberté humaine, mais on perd la providence divine, puisque l'humanité reste l'arbitre de ses propres destinées ; la loi sociale devient l'œuvre de celle-ci et non celle de Dieu ; un ordre préétabli de toute éternité pour elle n'est plus possible : l'idée même de Providence deviendrait une absurdité.

La contradiction entre la Providence et la liberté est si manifeste, que les théologiens n'osent pas la nier tout à fait, et qu'ils tentent tous les moyens, qu'ils font tous les efforts imaginables pour l'éluder : mais c'est en vain. Quelques-uns répondent que, lorsque Dieu a préétabli les lois de l'univers, il a ordonné toutes les choses conformément à leur nature propre : nécessairement, les choses nécessaires ; librement, les choses libres. Mais ce sont là des jeux de mots, et non pas des raisons. Qu'est-ce que cette ordonnance libre ? L'homme peut-il ou non se départir de ce qui a été

préétabli ? S'il ne le peut pas, son action n'est pas libre ; s'il le peut, elle n'est pas prédéterminée.

Les théologiens répliquent : Il peut et il ne peut pas. Il ne peut pas, s'il s'agit de la *puissance qui suit l'acte* (c'est-à-dire en *sens complexe*), parce qu'après s'être déterminé à agir, il n'est plus libre de ne pas agir au moment même où il agit : autrement il aurait l'absurde faculté de faire et de ne pas faire une même chose tout à la fois. Mais il peut, s'il s'agit de la *puissance qui précède l'acte* (c'est-à-dire en *sens distinct*), parce que, avant de se déterminer, il est toujours libre de prendre la détermination qui lui plaît.

On voit que le besoin des distinctions est poussé chez les théologiens jusqu'à la monomanie, et qu'il met dans leur bouche un jargon qui semble inventé pour insulter au sens commun. Qu'est-ce que cette monstruosité d'*une puissance qui suit l'action?* Quand on discute sur le pouvoir de faire ou de ne pas faire une chose, quel est le sot qui demandera si la chose est faite ou si elle est à faire ? La puissance n'existe qu'en tant qu'elle précède l'action ; dès que la puissance a agi, elle s'appelle un acte et non plus une puissance. Qu'ils gardent donc pour leur usage ce joujou d'une puissance ultérieure, c'est-à-dire d'une puissance qui n'en est plus une, et qu'ils nous parlent de celle qui précède l'acte, la seule dont il puisse être question entre gens sensés. Maintenant, nous revenons à notre dilemme : Avons-nous cette puissance, ou ne l'avons-nous pas ? Dans le cas de l'affirmative, l'humanité est

autonome et se gouverne par elle-même ; la providence de Dieu est un songe ; la liberté est la reine absolue du monde. Dans le cas contraire, la liberté est un rêve ; l'homme n'est que l'instrument aveugle, l'exécuteur fatal d'une loi arrêtée pour lui de toute éternité ; le seul et unique auteur de toute chose, de toute action, c'est Dieu.

Mais, reprennent les théologiens, les actes humains tombent sous le coup de la Providence, non comme des effets prédéterminés par Dieu, mais comme des événements prévus par lui ; l'ordonnance établie par Dieu les précède quant à la durée, parce qu'il est éternel et qu'eux s'accomplissent dans le temps ; elle ne les précède pas quant à la détermination, parce qu'ils ne rentrent dans l'ordonnance de Dieu que parce que l'homme les accomplira librement, et que, s'il les exécute, ce n'est point parce que Dieu les a préalablement ordonnés.

Avec une pareille argumentation on ne défend pas la Providence ; on la détruit. L'ordre humain ne serait donc plus un effet de la puissance et de la sagesse de Dieu, mais de la volonté et de la vertu de l'homme, et l'on ne pourrait plus dire : L'homme obéit à l'ordre de choses établi par Dieu ; il faudrait dire : Dieu a sanctionné l'ordre de choses qui plaisait à l'homme. Les rôles seraient donc intervertis entre Dieu et l'homme : Dieu dépendrait de l'homme, et non l'homme de Dieu, c'est-à-dire que l'homme serait la providence de Dieu, et non plus Dieu la providence de l'homme. Et ceux-là

se disent théologiens, chrétiens, pieux, qui, à force de syllogismes et de distinctions, concluent toujours à la négation de Dieu, en le réduisant toujours à l'absurde! Et nous sommes des impies, des sceptiques, des athées, nous qui, par système, repoussons toutes ces énormités, et qui confessons qu'on ne peut rien savoir des choses extra-mondaines et surnaturelles, plutôt que de prétendre les savoir et les enseigner en dépit de l'évidence de la logique et des protestations du bon sens!

On insiste encore en disant : La Providence n'influe sur les actes humains, ni comme sur des effets prédéterminés par Dieu, ni comme sur des événements simplement prévus par lui, mais comme sur des actes à la production desquels Dieu et l'homme concourent simultanément : Dieu, en tant qu'il fournit la force pour agir, et l'homme, en tant qu'il se détermine à agir ou à ne point agir, à agir de telle ou de telle manière. Tous deux coopèrent ainsi au même acte : Dieu y met la force physique, l'homme la direction morale.

Nous en sommes toujours au même point, et toutes ces distinctions sont des palliatifs qui ne remédient à rien. Que l'action de Dieu précède, suive ou accompagne l'action de l'homme, le résultat est le même; le nœud de la question n'est point là; il est dans l'idée même de la Providence et de la liberté qui offrent une contradiction insoluble. En effet les conditions de l'acte libre sont :

1° La pluralité des objets à choisir;

2° La possibilité d'en choisir un de préférence aux autres;

3° Que le choix dépende uniquement du pouvoir ou domaine intrinsèque de la volonté, qui se détermine par elle-même pour tel parti plutôt que pour tel autre.

Les conditions de l'ordre providentiel sont au contraire :

1° L'unité de l'objet, qui répond seul, comme moyen, à la fin préétablie;

2° L'impossibilité de se proposer une fin différente, et, par suite, de choisir un moyen ou un objet différents;

3° Que le choix dépende, en tout ou en partie, de la volonté de Dieu qui, par un concours prédéterminant ou simultané, coopère à tous les actes et à tous les événements humains.

Or, qui ne voit l'opposition rigoureuse et absolue, qui existe entre ces deux séries de conditions? Qui ne voit que les conditions de la liberté excluent celles de la Providence, et que les conditions de la Providence excluent celles de la liberté? Donc, tant que le principe de contradiction aura quelque valeur, l'accord de la providence de Dieu avec la liberté de l'homme sera absolument impossible; quelque hypothèse, quelque distinction que l'on mette en avant pour les concilier, elles seront toujours condamnées à accroître la difficulté et à rendre plus insoutenable, plus irrationnelle la théorie dogmatique de la Providence.

Le second argument contre cette théorie est tiré de l'imperfection même qui se montre dans l'ordre terrestre, c'est-à-dire du mal. L'apologétique a fait des études et des efforts vraiment prodigieux pour sauver sa doctrine surnaturelle d'une objection si grave, et surtout si simple, si enracinée dans le sens commun. Mais que peuvent toutes les études, tous les efforts de l'esprit humain contre la logique et au profit de l'erreur? Le mal existe dans le monde; donc le monde n'est ni ordonné ni gouverné par un Être qu'on puisse appeler puissance, sagesse, bonté, perfection, justice infinies. C'est là un raisonnement qui a défié depuis des siècles toutes les subtilités de la théologie, et qui se fortifie d'autant plus qu'on l'approfondit davantage.

La plupart des révélateurs et des législateurs anciens n'ont su en éviter les conséquences qu'en recourant à l'hypothèse de deux principes, l'un auteur du bien, l'autre auteur du mal, se disputant, dans une lutte perpétuelle, l'empire de l'univers. Mais cette croyance n'a pu résister longtemps à la critique de la philosophie, et les docteurs chrétiens n'ont pas tardé à abandonner le dualisme pour soutenir exclusivement l'unité de la cause première. L'argument tiré du mal restait donc plus inébranlable que jamais; que lui ont opposé les défenseurs de la providence d'un seul Dieu?

Ils ont répondu d'abord que la possibilité du mal est une condition de la nature même de toutes les choses du monde, laquelle, étant essentiellement limitée, ne peut jamais atteindre le dernier degré de la perfection,

c'est-à-dire du bien; d'où il résulte qu'un certain degré de bien doit nécessairement lui manquer. Et comme le mal n'est autre chose que l'absence du bien, il suit de là que, l'existence du monde étant donnée, le mal en général ou, comme l'on dit, le mal métaphysique, c'est-à-dire la limitation du bien, est une chose non-seulement possible, mais nécessaire.

Jusqu'ici nous sommes pleinement d'accord, car nous n'avons jamais prétendu faire de l'homme un Dieu, ni transformer les choses essentiellement relatives et finies en choses infinies et absolues. Mais la question ne concerne pas la possibilité ou la nécessité du mal métaphysique; elle porte sur l'origine et l'existence du mal qu'on appelle physique et moral, c'est-à-dire des douleurs et des vices qui tourmentent et attristent la pauvre humanité. Or, de l'état présent de misère à l'état de perfection infinie, il y a certainement une belle distance, et, en supposant qu'une certaine dose de mal soit inévitable dans le monde, il ne s'ensuit pas que celui-ci ne pût pas ou ne dût pas être ordonné par un Dieu prévoyant et bienfaisant selon un système de lois un peu plus tolérable, un peu moins rigoureux. La question est là; car, si Dieu peut empêcher ces maux et qu'il ne le veuille pas, il est méchant; s'il le veut et qu'il ne le puisse pas, il est impuissant; s'il ne le peut ni ne le veut, il est à la fois faible et méchant; s'il le peut et le veut, on ne comprend plus comment les choses humaines ont pu marcher aussi diaboliquement qu'elles le font depuis tant de siècles,

et qu'elles menacent de le faire pendant on ne sait combien d'autres encore.

Et les théologiens ont répondu que, quant aux maux physiques, Dieu pouvait très-bien, absolument parlant, les empêcher, mais qu'en réalité il ne pouvait le faire, eu égard à la nature des choses et à leurs lois ordinaires et universelles; donc il ne pouvait pas non plus le vouloir. Quant aux maux moraux, ajoutent-ils, Dieu pouvait certainement les empêcher sans porter aucune atteinte à la liberté humaine; mais il ne l'a pas voulu, parce qu'il n'y était point tenu; et cela, parce qu'aucun motif, soit de notre part, soit de la sienne, ne pouvait l'y obliger. Il n'y avait aucun motif de la part de l'homme, puisque la douleur et la mort sont une conséquence de sa nature; puisque le vice et le crime sont un abus de sa liberté, qu'il ne doit imputer qu'à lui-même. Il n'y en avait aucun de la part de Dieu, puisque l'obligation d'empêcher ces maux ne peut résulter d'aucun de ses attributs : ni de sa bonté, parce que Dieu a voulu nous faire et nous a fait un grand bien en nous donnant l'existence, la raison et la liberté, grâce auxquelles nous pouvons jouir de ses présents; ni de sa sainteté, puisque, loin d'ordonner le mal, il le défend; ni de sa sagesse, parce qu'il atteint ses fins au travers même de nos fautes; ni enfin de sa justice, parce que, même en permettant le mal, il ne cesse de distribuer des récompenses et des peines en raison du mérite et du démérite de chacun, et qu'il ne fait tort à personne puisqu'il ne doit rien à personne.

En dernière analyse, que conclure de tout cet appareil de syllogismes? Rien; moins que rien. Absolument parlant, Dieu pouvait empêcher les maux physiques, mais il ne le pouvait pas eu égard aux lois de la nature! Misérable subterfuge! Et les lois de la nature, de grâce, qui les a faites? Ne dites-vous pas que c'est le même Dieu? Donc ce n'est pas la nature qui lui défend d'empêcher le mal; c'est bien lui qui n'a pas voulu l'empêcher, puisqu'il a constitué la nature avec certaines lois plutôt qu'avec d'autres lois meilleures.

Il pouvait pareillement empêcher le mal moral; mais il ne l'a pas voulu, parce qu'aucun motif ne l'y obligeait! Subterfuge encore plus misérable que l'autre! Puisque les arguments, par lesquels vous prétendez dispenser Dieu de cette obligation, prouvent précisément le contraire de votre thèse, et ne détruisent ni les motifs tirés de nous, ni les motifs tirés de lui-même.

Les motifs tirés de nous subsistent, puisque la nature physique et morale de l'homme est tout entière l'œuvre de Dieu : donc vous ne pouvez y trouver aucune excuse pour le dispenser d'empêcher le mal. S'il ne voulait pas que l'homme fût sujet à la souffrance, pourquoi ne lui donnait-il pas un autre corps? S'il ne voulait pas qu'il commît de péchés, que ne lui donnait-il un autre esprit? Il le pouvait, dites-vous; donc il le devait, disons-nous; il est donc le premier, le véritable auteur, l'auteur volontaire et libre, de tous les maux.

Il en est de même des motifs tirés de lui, parce que :

1° Les dons que sa volonté nous a faits, en nous octroyant l'existence et la liberté, sont indignes, non-seulement d'une bonté divine et infinie, mais encore d'une bonté humaine et très-finie. Supposez qu'un père, dans la spontanéité de son libre arbitre, eût constitué sa famille dans les conditions physiques et morales de l'humanité passée et présente, alors qu'il pouvait, sans dommage pour lui et sans aucun effort, la délivrer des misères innombrables du corps et de l'esprit : aucun homme, fidèle au respect de la conscience, ne pourra qualifier de bon ce père de famille; nul ne pourra s'empêcher de l'appeler un monstre de cruauté et de férocité brutales. Et c'est un ordre de choses, qui ne serait pas compatible avec la bonté humaine, que vous prétendez concilier avec une bonté divine?

2° Une sainteté qui se contente de jeter simplement l'anathème sur le mal, alors qu'elle pourrait le supprimer réellement, et qui répond aux plaintes, aux gémissements de l'humanité : Le mal que vous souffrez vient de votre faute, puisque, loin de le prescrire, je le condamne; cette sainteté, dis-je, mériterait plutôt le nom d'hypocrisie raffinée, puisque son aversion pour le mal serait toute en paroles, qu'elle serait apparente et non efficace, et la véritable responsabilité de tous les maux devrait toujours retomber sur elle, qui pouvait si facilement les prévenir, et non sur les pauvres mortels, à qui il est moralement impossible de les éviter.

3° Une sagesse qui, pour obtenir le bien, se sert du mal, alors qu'elle pourrait atteindre la même bonne fin

en n'employant que de bons moyens, est une grande ineptie, et il faut que les préjugés aient perverti votre sens moral, pour que vous ne vous aperceviez point que vos panégyriques de la sagesse divine ne sont pas une apologie, mais une satire. Est-ce donc une si belle gloire de tirer un peu de bien d'une immensité de maux, alors qu'on aurait pu éviter tout le mal et obtenir un bien plus grand?

4° Enfin une justice, qui punit chez les autres le mal dont elle est la source première et la principale cause, est une suprême iniquité. Qui donc a donné à l'homme une liberté, dont il lui est si facile d'abuser? Qui lui a refusé les secours au moyen desquels tous les abus auraient été sûrement prévenus, sans préjudice pour l'usage? N'est-ce pas votre Dieu? Donc quand il punit le péché, il punit l'homme pour n'avoir point possédé ce que Dieu a refusé de lui donner; il le punit pour n'avoir pas fait ce que l'homme ne pouvait faire de lui-même. Et vous appelez cela de la justice?

Mais Dieu ne doit rien à personne; par conséquent, il ne nous fait aucun tort en nous refusant ce qu'il ne nous doit pas.

Cette nouvelle excuse n'est-elle pas une ignominie et pour celui qui la propose et pour celui qui l'accepte? Si vous avez deux justices, l'une divine, l'autre humaine, toute discussion devient inutile et impossible, car nous ne pourrons jamais nous entendre. Mais si la justice est une et la même pour tous, je vous dis, messieurs, que Dieu est tenu, par une rigoureuse justice, de sous-

traire l'homme à la faute, et par suite au châtiment. Dieu était libre, si vous voulez, d'entrer ou de ne pas entrer en rapport avec l'homme, avant de lui avoir donné l'existence; mais, en la lui donnant de son plein et pur mouvement, il a contracté avec lui des rapports que les lois de la justice déterminent et sanctionnent; rapports, qui obligent étroitement les deux parties; et celle des deux qui les a volontairement établis est liée plus étroitement encore que celle qui doit les subir. Dans ces rapports de l'homme avec Dieu, la loi de la justice doit donc être appliquée plus rigoureusement à Dieu qu'à l'homme, parce que le pacte n'a pas été contracté sur le pied de l'égalité; Dieu l'a imposé à l'homme, sans que celui eût la faculté de dire s'il lui convenait, s'il entendait l'accepter ou le refuser. Ainsi, en admettant que Dieu ait voulu appeler l'homme à exister, il était étroitement tenu de lui donner tout ce qui était nécessaire pour atteindre, avec le plus de sécurité, de bonheur, de satisfaction possible, la fin assignée à son existence. Et, comme vous nous répétez sans cesse que cette fin est le bonheur, Dieu était tenu de faire tout ce qui dépendait de lui pour rendre l'homme heureux. Mais la douleur et le péché sont deux conditions, qui répugnent intrinsèquement à un état de bonheur; et, ces conditions, Dieu pouvait les éliminer; donc Dieu, dans toute la rigueur de la justice, était tenu de constituer l'homme exempt de la douleur et du péché, pour le rendre heureux. Mais il ne l'a point voulu : il a donc été injuste et méchant. Mais un Dieu injuste et mé-

chant est une absurdité ; qu'est-ce donc que votre Dieu ?

Le dernier expédient, auquel recourent les apologistes en désespoir de cause, achève de ruiner leur théorie de la Providence. Ils disent :

L'état de misère actuel n'est pas celui dans lequel Dieu avait placé l'homme par sa libre volonté. Il l'avait créé heureux et parfait de corps et d'esprit, c'est-à-dire exempt de toute infirmité physique et morale ; c'est l'homme qui, par sa faute, a perdu le bonheur et la perfection, et s'est attiré le déluge de maux qui l'accablent aujourd'hui. Qu'il s'en prenne donc à lui-même, et qu'il cesse de blasphémer la bonté, la sagesse et la justice de son auteur.

Défenseurs maladroits et obstinés, c'est le coup de grâce que vous donnez à votre Providence et à votre Dieu. Nous laissons de côté la question ou la fable du péché originel ; nous en parlerons ailleurs. Nous mettons aussi hors de cause la vérité ou la réalité historiques d'un fait si contraire à tous les principes, à toutes les données des sciences naturelles et sociales ; nous sommes en ce moment sur le terrain de la philosophie et non sur celui de l'histoire. Mais, en premier lieu, en rappelant vous-mêmes le bonheur de l'homme primitif, vous reconnaissez que l'idée d'un Dieu bon, sage et juste, exclut de sa création le mal physique et moral, qui aujourd'hui torture et déchire l'humanité : donc, l'argument, que vous tirez de l'ordre actuel du monde pour nous faire croire à la providence de votre Dieu, est condamné par vous-mêmes comme sophistique et

radicalement nul. Vous reconnaissez, d'autre part, qu'un état bien moins misérable, qu'un ordre de choses moins imparfait que l'ordre présent sont parfaitement possibles, sans imposer pour cela à Dieu la nécessité contradictoire de communiquer à ses œuvres une perfection infinie et absolue : donc, l'autre argument, que vous nous opposez, de la limitation essentielle des créatures, et, par suite, de la nécessité invincible du mal métaphysique, est aussi rejeté par vous-mêmes comme faux et inconcluant. C'est beaucoup en vérité; c'est nous donner raison sur deux points qu'on peut appeler les pivots de notre controverse.

En second lieu, si la justice, la sagesse et la bonté de Dieu demandaient que l'homme fût créé heureux, elles demandaient aussi qu'il fût maintenu à perpétuité dans l'état de bonheur; autrement, il faudrait admettre que ce qui était intrinsèquement bon, sage et juste à un moment donné, aurait cessé de l'être dans un autre. Donc Dieu, en vertu de ses attributs, c'est-à-dire de sa nature et de son essence mêmes, était tenu de faire en sorte que l'homme ne tombât point du bonheur dans la misère, de l'innocence dans le péché, mais qu'au contraire il grandît en perfection, perpétuellement et indéfiniment. Le seul motif qui pourrait justifier Dieu d'avoir permis cette chute, ce serait l'impossibilité de l'empêcher. Mais cette impossibilité, vous l'excluez, puisque vous n'osez pas nier que Dieu eût pu conserver l'homme heureux : donc, en permettant la première faute et la première douleur, Dieu a manqué

aux lois de bonté, de sagesse, de justice, qui forment tout son être, c'est-à-dire qu'il a cessé d'être Dieu, et qu'il est devenu... quoi? C'est à vous de le dire.

Donc la doctrine théologique de la Providence, pas plus que la théorie dogmatique de la création, ne peut être admise par la raison, sans que celle-ci se renie elle-même et renie toutes ses lois.

Il ne reste donc, objectera-t-on, qu'à opter entre le matérialisme et le panthéisme, ou entre le destin et le hasard?

Non, répondons-nous; il reste encore une autre voie, celle qui est tracée par le rationalisme, laquelle consiste à n'épouser aucun système, parce que tous sont plus au moins incapables de résister à la critique. Tant que la raison se trouve enfermée au milieu de tant d'inconnues, elle ne peut ni ne doit en adopter aucune de préférence à aucune autre, car, quel que fût son choix, elle commettrait une témérité, et pècherait contre les principes élémentaires de la logique et de la science. Déterminer la cause qui a fait le monde et qui préside à son gouvernement, c'est un problème qui se réduit toujours à celui de l'existence de Dieu, et qui est également insoluble, parce que ses éléments sont en dehors de la sphère de la connaissance humaine.

Faut-il donc se résigner à un doute éternel?

Nullement; il ne s'agit pas de doute, mais de certitude. Direz-vous par hasard qu'un géomètre qui renonce à la recherche de la quadrature du cercle, parce qu'il la reconnaît vaine et impossible, se con-

damne ainsi aux tortures éternelles du scepticisme? Or, l'impossibilité de résoudre les problèmes de l'absolu est démontrée par la critique avec une rigueur, qu'on peut justement appeler mathématique; donc, la reconnaître, ce n'est pas se jeter dans l'abîme du doute, c'est se reposer sur la plus grande certitude qu'il soit possible de désirer.

Mais tous les peuples ont toujours cru à la providence de Dieu, comme par un instinct et un sentiment naturels; voulez-vous donc prétendre qu'une chimère, et non une réalité, réponde à une croyance, fille de la nature elle-même?

Les peuples croient à la Providence parce qu'ils croient en Dieu, et de la même manière qu'ils croient en Dieu; de telle sorte que l'idée de l'une n'est que le développement ou le corollaire de l'idée de l'autre. Après avoir imaginé un Dieu semblable à l'homme, agissant dans la création et la conservation de ses œuvres à la manière d'un artisan humain, le prétendu dogme de la Providence était tout trouvé. En effet, il fallait de toute nécessité concevoir Dieu comme appliqué à diriger l'univers et chacune de ses parties vers la fin préétablie par lui; et, en ce qui touche particulièrement l'humanité, il fallait se figurer Dieu comme un roi, la terre comme son empire, les hommes comme ses sujets, et les événements heureux ou malheureux comme les effets de sa bonté ou de sa colère. De là, le stimulant qui portait l'homme à le remercier dans la prospérité, à le supplier dans l'infortune; de là, les fêtes

et les sacrifices, avec tous les rites latreutiques, eucharistiques, propitiatoires et impétratoires de tous les cultes. Mais que prouve ce fait? Rien autre chose, comme nous l'avons fait observer déjà, que l'anthropomorphisme des religions révélées; rien que la forme sensuelle, fantastique, poétique, sous laquelle elles représentaient la cause première; rien que l'ignorance où étaient et où sont encore les peuples, pour la plupart, des lois immanentes et fatales qui régissent toute la nature tant cosmique qu'humaine. Donc, la foi dans la Providence n'est spontanée et innée que dans l'homme qui se crée un Dieu à son image.

Mais dégagez son esprit de cette illusion, affranchissez-le de ses préjugés, enseignez-lui les éléments de l'astronomie et de la physique, de l'anthropologie et de la logique, et, de toute la théorie de la Providence, il ne restera plus que quelques rêveries à l'usage des mythologistes et des poëtes.

CHAPITRE VIII.

SPIRITUALITÉ DE L'AME.

Il y a deux bases principales sur lesquelles la théologie chrétienne cherche à élever sa théorie du surnaturel. La première est l'existence et la Providence de Dieu; la seconde est la spiritualité et l'immortalité de l'âme humaine. Nous avons déjà montré la fragilité de

l'une; il nous reste à examiner si l'autre est plus solide. Commençons par la spiritualité.

La marche, suivie par les dogmatiques pour établir l'existence et la réalité d'un principe spirituel supérieur au corps, est la même que celle qu'ils ont adoptée pour démontrer l'existence et la réalité d'un être infini supérieur au monde; ils prouvent que le corps n'est point l'âme, pour en déduire que l'âme existe, comme ils prouvent quele monde n'est pas Dieu, pour en conclure que Dieu existe. C'est une argumentation, rationnelle dans sa partie négative, sophistique dans sa partie affirmative. Que les phénomènes du monde n'aient pas les caractères de nécessité, d'infini, d'absolu, d'où résulte l'idée de Dieu, la raison ne fait aucune difficulté de l'admettre; mais de ce fait, qui est très-certain, conclure à l'existence réelle et positive d'un Dieu, c'est un pas qu'aucune logique, aucune critique ne pourront jamais autoriser. Ainsi, dans la question présente, la raison admet parfaitement que les phénomènes de la pensée ne présentent pas les caractères d'étendue, de composition, de mouvement, de forme qui constituent l'idée du corps; mais, entre ce fait qui est incontestable et l'existence réelle et positive d'un esprit, il y a un abîme qu'aucun syllogisme ne pourra jamais franchir.

Et, en effet, tous les arguments, qu'on produit en si grand nombre et avec un si grand luxe de dialectique et d'analyse, se réduisent à ceci : qu'il y a une différence telle quelle entre les propriétés du corps et les lois de la pensée. C'est très-bien jusqu'ici; qui pourrait

soutenir le contraire? Mais la seule conclusion légitime qu'on puisse tirer de ces prémisses est celle-ci : la pensée n'est donc pas un phénomène corporel; elle appartient à un ordre particulier de phénomènes différents de ceux qu'on appelle proprement corporels. Cette argumentation est logique.

Mais les dogmatiques, non contents d'une conclusion négative, ont sauté d'un bond à une conclusion positive et affirmé : que la pensée appartenait à une substance distincte du corps; que cette substance, l'âme, est un esprit; et que, par conséquent, l'homme est un composé de deux substances aussi distinctes, aussi différentes, aussi opposées que le sont l'esprit et le corps.

Ce raisonnement ne peut soutenir l'examen. D'abord, qu'est-ce que la substance? C'est un être, disent-ils, qui existe en soi et par soi-même. Mais si le corps et l'esprit sont deux substances, l'homme n'est donc pas un seul être; il est formé de deux êtres, et l'unité ou identité du *moi* est une chimère.

En outre, leur définition suffit-elle pour donner une idée claire et précise de la substance? Suffit-elle notamment pour prouver que la substance est un être réel, et non une idée imaginaire? En aucune façon; et, depuis les *Essais* de Charles Renouvier, la question est jugée, tranchée, sans nécessité comme sans espérance d'appel. Par substance les spiritualistes entendent ce qui est sous les phénomènes, ce qui n'apparaît pas, mais ce qui est le soutien, le *sujet* de tout ce qui apparaît; et ils appellent substance *ce qui pense, ce qui veut,*

ce qui aime, ou bien *ce qui a en soi force, appétit et perception.* Mais :

1° On ne connaît de la substance que son attribut. Ainsi dans le terme *ce qui pense,* le connu n'est pas le sujet *ce,* mais le qualificatif *qui pense.* Si donc substance signifie *la chose en soi,* il s'ensuit qu'aucune *chose en soi* n'est connue, et qu'aucune chose connue ne l'est *en soi.* L'unique définition qu'on puisse donner du *ce,* pronom général de la substance, c'est de dire qu'il est indéfinisable.

2° L'attribut lui-même ne se manifeste que par ses modes. Ainsi nous connaissons bien *nos pensées,* mais nullement *notre pensée,* ou *la pensée,* et le qualificatif *qui pense* n'a de valeur qu'en tant qu'il est accompagné de certaines conditions et de sujet et d'objet. En effet, on ne peut jamais penser à la pensée que comme *à la pensée de telle ou telle chose;* il en est de même de la volonté, de la force et de chacun des principaux attributs de la substance : donc l'attribut *en soi* n'est pas connu non plus.

3° Les modes, toujours d'après la définition des dogmatiques, sont dans la substance et n'existent pas *en soi :* il n'y a donc plus aucun moyen de déterminer comme substance, comme *chose en soi,* une chose quelconque, de manière à savoir ce qu'elle est.

Et si la substance en général est une inconnue absolue, c'est-à-dire si elle est nulle pour nous, une *substance simple* ou *esprit* l'est encore bien autrement. Par simple on entend ce qui n'est pas composé de parties; par conséquent, en définissant l'âme une *sub-*

stance simple, on dit ce qu'elle n'est pas, et nullement ce qu'elle est. On dit de plus une chose absolument inconcevable, parce que tout ce que nous connaissons et tout ce que nous pouvons connaître de réel n'est que phénomène; or tout phénomène est une représentation qui implique toujours un rapport, et par suite une pluralité de termes, c'est-à-dire de parties. Donc l'exclusion des parties équivaut à l'exclusion de tout rapport, de toute réalité, et, dire que l'esprit est une *substance simple,* c'est dire qu'il est deux fois nul.

Mais si l'argumentation des dogmatiques pèche par rapport à la substance de l'âme, elle ne pèche pas moins par rapport à la substance du corps. Celle-ci est en effet une inconnue aussi impénétrable, une chimère aussi vaine que celle-là. Que nous disent-ils, en définitive, de cette substance matérielle, qu'ils prétendent être essentiellement contraire à la substance spirituelle? Rien, et toujours rien. De ce principe arcane, qu'ils représentent comme subsistant sous les phénomènes, sous les propriétés, sous les modifications du corps, ils ne savent ni ne peuvent rien savoir, parce qu'il ne tombe sous le coup de l'expérience qu'autant qu'il se manifeste sensiblement; notre connaissance a donc pour objet ces manifestations sensibles, ou phénomènes corporels, et non la substance intime et introuvable. C'est un être imaginaire qu'on fait le sujet de toutes ces modifications, de ces propriétés, de ces phénomènes; ce n'est rien de plus. Et les docteurs du spiritualisme, quand ils se trouvent

contraints de définir la substance corporelle, perdent eux-mêmes la boussole, et ne s'entendent plus les uns les autres.

Maintenant, si nous ignorons tout à fait ce qu'est la substance de l'âme, ce qu'est la substance du corps et même ce qu'est la substance en général, ou, pour mieux dire, si la substance en général et celle du corps et celle de l'âme sont pour nous le néant, la doctrine qui prétend établir la spiritualité de l'âme comme opposée à la matérialité du corps, n'est-elle pas absurde? Les fameuses dissertations sur la différence substantielle du corps et de l'esprit, sur l'impossibilité absolue qu'un seul et même principe possède les attributs de l'un et de l'autre, ne sont-elles pas un paralogisme perpétuel? Tous les arguments, en effet, se réduisent à dire que la matière est étendue, et que l'étendue répugne à la pensée, et par conséquent à l'esprit. Or, l'étendue même de la matière, c'est-à-dire l'agrégation des parties qui la composent, est le produit d'une fonction, et, par conséquent, d'une activité, qu'on doit nécessairement concevoir comme simple et une, si l'on ne veut pas se jeter dans la contradiction désespérante du progrès indéfini. Ainsi, par exemple, l'attraction et la gravité, d'où procèdent les phénomènes mécaniques et dynamiques de la nature, les activités physiologiques, végétatives, animales, qui forment l'organisme et produisent la vie, sont-elles par hasard en soi quelque chose d'étendu, de visible, de figuré, en somme de matériel, dans le sens vulgaire du mot? Ne sont-elles

pas au contraire, dans toute la rigueur de l'expression, quelque chose qui est simple, un, indivisible? Leur principe ne répugne-t-il pas autant à l'étendue et à la division en parties matérielles, que le principe de la force pensante? Donc le matérialisme est erroné aussi bien que le spiritualisme, parce que l'essence de la matière est aussi inconnue, aussi impossible à connaître que l'essence de l'esprit; et la matière est aussi incapable d'expliquer l'origine et la cause des fonctions mentales, que l'esprit celles des fonctions corporelles. Les deux systèmes dogmatisent sur des choses tout à fait inintelligibles; ils transforment en idole ce qu'ils ne peuvent concevoir; ils appellent principe, être, substance, un fantôme arbitraire, un signe conventionnel, un son en l'air. Mais les mots peuvent-ils tenir lieu des choses? Et les idoles de l'imagination suffisent-elles pour remplacer les théories de la science?

Les spiritualistes répondent : Les forces propres de la matière ne sont pas simples. La force motrice ne l'est pas, puisqu'elle est en raison directe de la masse, et, quant à son effet, qui est la vélocité, il suit le rapport de l'espace avec le temps : il est donc divisible comme le temps, l'espace et la masse du corps. La gravité ne l'est pas, puisqu'elle suit aussi la proportion de la masse. L'attraction ne l'est pas non plus, puisqu'elle est en raison directe de la masse du corps qui attire, et en raison inverse du carré de la distance : ni l'affinité, puisqu'elle croît ou diminue en raison tantôt de la masse, tantôt de la distance : ni la force végéta-

tive, puisqu'elle ne consiste que dans un mouvement, dans un mécanisme de fluides et de solides, et dans une agrégation et une assimilation de parties. Ces forces sont donc toutes divisibles comme les corps et les espaces; et ne sont pas simples. Toutes enfin sont accompagnées de l'inertie, tandis que le principe pensant est intrinsèquement actif et arbitre de lui-même. Il y a donc entre celles-là et celui-ci une différence essentielle et absolue.

Cette argumentation est un pur sophisme; ce ne sont pas les forces elles-mêmes ou, pour mieux dire, les fonctions mêmes (car les forces, prises comme des *êtres en soi,* c'est-à-dire comme distinctes, séparées, indépendantes de la matière, ne seraient autre chose que des fantômes et des idoles de l'imagination) qui se divisent en parties, mais bien les corps, sur lesquels elles exercent leur action. Et, si cette action suit certaines lois générales qui dépendent des divers rapports de la masse, du temps, de l'espace, le même phénomène ne se produit-il pas dans l'exercice de l'activité pensante? Les différents rapports d'espace, de temps, de forme, d'étendue, de mouvement, ne sont-ils pas autant de conditions qui modifient les lois générales de la pensée? Et les différentes fonctions de l'esprit prétendu ne sont-elles pas subordonnées aux organes du cerveau? N'y a-t-il donc pas un rapport direct, immédiat, constant entre la vie du corps et la vie de l'âme?

On objectera que ce dernier rapport n'a pas les caractères d'une nécessité et d'une universalité abso-

lues, et qu'il est sujet à tant d'anomalies et d'exceptions, qu'on ne peut le prendre pour fondement naturel d'une théorie.

Mais les exceptions et les anomalies ne se rencontrent-elles pas aussi dans les lois de la végétation, de l'affinité, de la gravitation, de l'attraction? Allez parler d'absolu aux hommes qui étudient les sciences naturelles, et ils vous riront au nez. Donc l'opposition, que les spiritualistes signalent entre la force pensante et les forces physiques, chimiques, physiologiques, n'existe pas, puisque, considérées en elles-mêmes, toutes sont également simples, et, considérées dans leur action sur les corps, toutes sont pareillement soumises à des lois et à des conditions qui se réfèrent à quelque chose de matériel.

Nous n'entendons point par là soutenir qu'il n'existe aucune différence entre les lois qui gouvernent les phénomènes de la force pensante, et les lois qui règlent ceux des autres forces naturelles; ce serait nier l'existence même de l'homme. Mais cette différence, précisément parce qu'elle est relative aux phénomènes et à leurs lois, est une différence d'ordre, de degré ou de fonction, et non d'essence et de substance; d'où il suit que toute opposition, découverte ou constatée entre le mode d'opérer propre à l'homme et le mode propre à un être différent, prouvera seulement que la nature de l'homme est formée de certains attributs, propriétés, caractères, lois, comme on voudra les appeler, qui conviennent à lui seul, et non aux êtres différents; de

même que la nature de ceux-ci est aussi formée, à son tour, de certaines lois, caractères, propriétés, attributs, qui appartiennent en propre à chacun d'eux, et non à l'homme. C'est une théorie qui n'a, à la vérité, rien de sublime, car elle signifie, purement et simplement, que l'homme est l'homme, et non une autre chose, et que les autres choses sont ce qu'elles sont, et ne sont pas l'homme.

L'objection, tirée du contraste entre l'inertie de la matière et l'activité de l'esprit, est une sottise de plus, bien digne de couronner toutes les autres. Recourir de nos jours encore à la fameuse force d'inertie, si commode pour la physique théologale des scolastiques, est un expédient à faire pitié. S'il y a quelque chose de certain, de clair et de démontré dans les sciences naturelles, c'est le principe qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir de véritable inertie dans aucune partie, dans aucun élément de l'univers, qu'activité est synonyme d'existence, inertie synonyme de néant. Donc les différences qui existent entre les diverses espèces d'êtres, de fonctions ou de phénomènes, ne peuvent consister que dans les divers degrés de l'activité à laquelle chacun d'eux participe. Cette différence entre la force pensante et les autres forces naturelles, les rationalistes n'ont jamais songé à la nier, puisque ce serait nier ce qu'il y a de plus évident dans l'expérience quotidienne, grâce à laquelle chacun peut se rendre le témoignage que l'activité atteint chez l'homme un degré de beaucoup supérieur à celui qu'elle a chez les autres

êtres du monde. Mais, d'une différence dans le degré d'activité conclure à une diversité de substance et d'essence, c'est un paralogisme par trop monstrueux.

Mais, répliquent les spiritualistes, pour juger que deux choses ne peuvent être constituées par un même principe, il n'y a pas besoin de connaître adéquatement l'essence intime ou la substance de toutes deux, il suffit de savoir que quelque propriété, bien connue de l'une est absolument incompatible avec quelque propriété bien connue de l'autre : autrement, on ne pourrait pas opposer contradictoirement le carré au cercle, la ligne droite à la ligne courbe. Or, quelques-unes des propriétés très-connues de la matière, telles que l'étendue, la divisibilité, la forme, répugnent intrinsèquement à certaines propriétés, également incontestables de la pensée, telles que l'unité, la simplicité, l'identité; donc on peut légitimement déduire de cette opposition que le principe pensant n'est pas le principe matériel, mais que ce sont deux substances essentiellement différentes et opposées.

Pauvre spiritualisme, s'il n'a pour se soutenir que des syllogismes de cette force! Qui ne voit la fausseté de la comparaison sur laquelle repose l'argument? Dans le cas du cercle et du carré, de la ligne droite et de la ligne courbe, il s'agit d'abstractions et non de substances, et, de la comparaison entre les données ou propriétés du cercle et les données ou propriétés du carré, on déduit qu'entre l'idée de l'un et l'idée de l'autre il y a une répugnance intrinsèque. Et jusqu'ici

il n'y a rien à reprendre; le raisonnement procède conformément à la logique et à la géométrie.

Supposons, au contraire, que l'on raisonne ainsi : Les idées du triangle et du carré, de la ligne droite et de la ligne courbe répugnent entre elles; donc la substance, qui prend la forme du carré et de la ligne droite, doit être essentiellement différente de celle qui prend la forme du cercle ou de la ligne courbe. Que diraient les spiritualistes d'une pareille conséquence? Probablement ils hausseraient les épaules, souriraient d'un air de pitié, et ne daigneraient pas même articuler un mot de réfutation. Or, leur argumentation est sœur germaine de celle-ci. Écoutez : Les idées de matière et de pensée répugnent entre elles; donc la substance, qui se manifeste comme pensée, ne peut être essentiellement identique à celle qui se manifeste comme matière. Voyez si les deux arguments ne semblent pas sortir du même moule ! Nous accepterons le leur, quand ils auront démontré que l'autre est logique; qu'ils fassent donc cette preuve.

Chacun cependant peut reconnaître le nœud de leur sophisme; il consiste en ce que, dans la conclusion, ils introduisent un terme qui n'était pas dans les prémisses. En effet celles-ci offrent une comparaison entre les données d'une idée et celles d'une autre; donc la conséquence ne peut exprimer que la convenance ou la répugnance des deux idées entre elles. Les spiritualistes, au contraire, concluent à la convenance ou à la répugnance, non des deux idées, mais de deux sub-

stances qu'ils se représentent comme correspondant aux idées elles-mêmes; et alors ils ne font plus un raisonnement, mais un paralogisme.

Laissons donc de côté le royaume des substances et des essences qui, en supposant qu'il existe, n'est pas abordable pour nous. Nous ne pouvons connaître les choses qu'en tant qu'elles se représentent ou se manifestent dans certaines séries déterminées et particulières de phénomènes, qui, selon leurs propriétés et leurs lois spécifiques, sont classés par nous comme des choses d'une nature spécifiquement différente. C'est ainsi que nous distinguons parfaitement la nature humaine de toute autre, parce que l'homme se présente à nous comme un ensemble de phénomènes spéciaux et qui lui sont tellement propres, qu'il est impossible de les confondre avec ceux qui constituent toute autre nature. Scruter, déterminer, classer les caractères et les lois de la genèse, du développement, de l'agencement, de la transformation de ces phénomènes humains, tel est l'objet de l'anthropologie, de la psychologie, de la morale, de toutes les sciences enfin qui se rapportent à l'étude de l'homme. Vouloir pénétrer plus avant afin de découvrir autre chose sous ces phénomènes ou au delà de ces phénomènes, une substance, une essence, une entité quelconques différentes de l'entité, de l'essence, de la substance des autres choses, c'est prendre une illusion pour la réalité, une abstraction pour l'expérience, une chimère pour un fait.

Et, dans ce débat, les théologiens n'ont même pas

la triste consolation de pouvoir en appeler au consentement universel des hommes, et de donner leur dogme pour un principe universel de l'humanité, puisque, en laissant à l'écart les opinions de tant de philosophes et de tant de sectes, qui n'ont jamais voulu admettre l'existence de l'esprit pur, il est certain que le peuple, c'est-à-dire la grande majorité des hommes, n'a aucune idée de cet être arcane, de cette substance immatérielle, incorporelle, simple, sans étendue, à laquelle on a donné le nom d'âme ; il ne la conçoit jamais et ne peut la concevoir que comme revêtue d'une forme quelconque, d'une matière, d'une figure, d'un organisme, enfin de quelque chose qui contredit la métaphysique du spiritualisme.

CHAPITRE IX.

IMMORTALITÉ DE L'AME.

Avec la théorie de la spiritualité s'écroule le principal soutien de l'immortalité de l'âme, comme l'entendent les philosophes et les théologiens chrétiens, qui, dans la démonstration de cet autre dogme fondamental, procèdent graduellement. Ils commencent par prouver que l'âme est incorruptible, parce qu'étant simple et immatérielle, elle ne peut périr par aucune décomposition de parties ; puis, passant de la doctrine négative à la doctrine positive, ils cherchent à démontrer qu'elle

est immortelle par sa nature propre, parce qu'elle a en soi la raison d'une vie éternelle. Cette raison, ils la déduisent principalement :

1° Du principe d'activité essentielle qui est naturel à l'esprit; principe, qui lui assure pour toujours la pensée, et par suite l'existence;

2° De la loi de la vie sociale qui, à défaut de l'immortalité, serait pervertie, puisque chacun devrait constituer son *moi*, son plaisir, son intérêt propres, comme la fin dernière des actions humaines; par conséquent, le principe de l'amour, de la solidarité, du sacrifice deviendrait une absurdité;

3° De la loi de la vie morale qui, sans le dogme de l'immortalité, serait pareillement abolie, puisque le devoir n'aurait plus la sanction d'une peine et d'une récompense suffisantes;

4° De l'instinct de perfectibilité illimitée, et du désir de félicité parfaite, et par conséquent éternelle, que chacun ressent invinciblement dans son cœur; désir, qu'on ne peut supposer illusoire sans blasphémer la nature et son auteur;

5° Enfin, du consentement universel des peuples à la croyance d'une vie future sans fin.

Or, le premier point de cette démonstration n'a plus aucune valeur après la critique que nous avons faite de la spiritualité. Il part en effet de l'idée d'une substance simple ou d'un esprit pur, idée qui manque de toute réalité, et qui est contraire aux lois primitives de la connaissance. En outre, cet argument prouverait avec

la même efficacité l'incorruptibilité, non-seulement de la substance pensante, mais de toutes les substances de l'univers; car les substances corporelles, soit qu'on les considère comme des éléments simples, ou comme des atomes primitifs, sont tenues par les dogmatiques eux-mêmes pour absolument indivisibles et indestructibles de leur nature. D'où il résulte que rien, à proprement parler, ne périt ni ne peut périr dans le monde; la quantité d'êtres, dont il est composé aujourd'hui, est absolument la même que celle qui le composait au commencement de son existence; autrement, il faudrait dire que l'être deviendrait néant; antilogie trop manifeste. Donc le phénomène, qu'on appelle ordinairement corruption et mort, n'est autre chose en réalité qu'une transformation, c'est-à-dire un changement dans la disposition, dans la forme, dans le mouvement, enfin dans les rapports des divers éléments dont l'agrégation et l'agencement forment les choses; d'où il suit que, sous ce rapport, l'immortalité appartiendrait au principe de la pensée, de la même manière qu'au principe de la végétation, de la vie, de l'affinité, de l'attraction, et de toute autre fonction organique de la nature.

Mais le second point de la démonstration conclue-t-il mieux à une immortalité spéciale de l'âme? D'abord, la raison, tirée de l'activité essentielle de l'esprit, ne prouve rien, parce que l'activité est, comme nous l'avons déjà fait remarquer, l'attribut essentiel de toute chose, et les êtres se distinguent entre eux, non parce qu'ils sont

privés ou doués d'activité, mais d'après le degré et la forme spéciale d'activité propres à chacun; en ce sens, l'immortalité est aussi naturelle à l'esprit en vertu de la pensée, qu'elle l'est à la matière en vertu de l'attraction.

En second lieu, l'argument tiré de la loi sociale ne prouve rien, parce que l'homme ne l'a point faite à son gré; il la tient de sa nature; elle n'est donc pas soumise, mais supérieure à sa volonté; il peut bien en violer les préceptes dans les cas particuliers, mais non en détruire l'empire et l'influence générale sur l'humanité. Est-ce que la vie sociale serait un mode factice, arbitraire, de l'existence humaine? N'en est-elle pas, au contraire, la prérogative, la condition essentielle? Et l'idée de société n'est-elle pas renfermée dans celle d'humanité, à ce point que l'une est inséparable de l'autre? Toutes les lois vraiment nécessaires à l'institution et à la conservation de la vie sociale sont donc naturelles à l'homme, c'est-à-dire indépendantes de son jugement aussi bien que de sa volonté. Le temps, l'éducation, la civilisation, le progrès les développent, les éclairent, les appliquent, les réalisent d'une manière plus ou moins exacte, plus ou moins régulière, prompte, efficace; mais, ne les ayant point créées, il ne pourrait les abroger. Par suite, le principe de l'amour, de la fraternité, de la solidarité, du sacrifice, est un sentiment avant d'être un dogme, et l'homme le sent au fond de sa conscience avant de le formuler dans les conclusions de son raisonnement. Il est bien vrai que, parmi les raisonnements qu'il fait et les dogmes qu'il

formule, il y en a de conformes et de contraires au caractère propre et natif de ce sentiment; il y en a qui tendent à le vicier et à le pervertir, et d'autres qui concourent à le rendre plus fort, plus pur, plus fécond pour le bien dans la pratique de la vie; mais il est vrai aussi qu'aucun raisonnement erroné, qu'aucun dogme absurde ne peuvent effacer et extirper du cœur de l'humanité ce sentiment, qui est la raison suffisante, le principe constitutif de la société civile. Donc, l'existence de la loi sociale ne dépend point de la croyance ou de la négation d'une vie future; autrement, il faudrait supposer que l'opinion de l'homme peut faire et défaire la nature. Et, malheureuse la nature! malheureuse l'humanité! si l'existence et la constance de ses lois étaient à la merci de notre science ou de notre ignorance, de notre vertu ou de notre dépravation.

Le troisième argument, tiré de la loi morale, n'est pas plus concluant. D'abord, parce que subordonner le principe du devoir à la sanction de la récompense et de la peine, c'est proprement le détruire, c'est substituer à l'idée de vertu et de vice le calcul des profits et des pertes, c'est réduire toute la doctrine de l'éthique à l'égoïsme. L'homme ferait alors le bien, non parce que ce serait le bien, mais parce qu'il y trouverait son intérêt; il fuirait le mal, non parce que ce serait le mal, mais parce qu'il en résulterait pour lui un dommage. Donc, loin de dire que le dogme de l'immortalité de l'âme, avec sa sanction des peines et des récompenses éternelles, est la base de la loi morale, à

ce point que, l'immortalité supprimée, la loi morale disparaît, il faut dire absolument le contraire; il faut reconnaître qu'il n'y a plus de loi morale d'aucune sorte, dès qu'on admet pour fondement du devoir l'idée de la récompense et de la punition.

D'ailleurs, le raisonnement, qui fait dériver la nécessité de la sanction morale dans une autre vie du défaut de cette sanction dans la vie présente, n'est ni logique ni rigoureux. Comment pouvons-nous affirmer que le vice n'est pas puni, que la vertu n'est pas récompensée, autant qu'ils le méritent, sur cette terre même? Pouvons-nous apprécier, dans toute la rigueur d'une mesure juste et infaillible, la vertu ou le vice, le bonheur ou le malheur de l'homme? Savons-nous, de science certaine, quel est le rapport de la vertu avec le bonheur, et du démérite avec le châtiment? Et, dans tous les cas, une condition essentielle du mérite et du démérite, et, par conséquent, de la récompense et de la peine, est toujours l'usage de la liberté et de la raison; donc cet argument ne serait susceptible d'aucune application à ceux dont la liberté et la raison n'arrivent pas à un développement suffisant pour la moralité des actions; c'est-à-dire qu'il ne prouverait rien à l'égard des enfants, ni à l'égard des sauvages qui n'errent pas seulement dans les forêts et les déserts des pays inexplorés et étrangers à la civilisation, mais abondent encore dans les contrées et les villes qui se prétendent les plus cultivées, les plus instruites, les plus heureuses.

Enfin, en admettant que l'argument fût logique, il conclurait à l'existence d'une vie future, mais non d'une vie éternelle. Est-ce que l'éternité est nécessaire pour l'accomplissement de la justice? Le temps n'est-il donc pas suffisant pour récompenser ou punir la vie de l'homme, si courte, si fugitive? Et si le temps suffit, quelle condition fait-on à l'âme? Celle du méchant continuera-t-elle encore à être punie, même après avoir satisfait à la justice divine? Celle du juste continuera-t-elle à être encore récompensée, même après avoir reçu le prix qui lui était dû? Mais il est contraire à la justice que le châtiment excède la faute; il est contradictoire d'octroyer une rémunération qui n'est point méritée. Il viendrait donc un moment où le méchant et le juste se trouveraient dans la même condition; il n'y aurait plus, la justice étant satisfaite, ni mérite ni démérite. Que deviendraient alors les hommes? Seront-ils soumis à une nouvelle épreuve dans une autre espèce de vie, ou leur vie prendra-t-elle fin? La raison ne peut rien nier, rien affirmer.

Restent encore les deux derniers arguments, tirés du désir inné d'un bonheur complet et du consentement universel à croire à l'immortalité. Mais ce consentement n'est que la manifestation, le témoignage de ce désir, et c'est à lui qu'il emprunte toute sa valeur; il n'exige donc pas une discussion particulière. Maintenant, ce sentiment, ce désir d'un état de béatitude parfaite est un fait dont personne ne peut mettre la réalité en doute sans mentir à sa propre conscience.

Nous allons plus loin encore, et nous n'hésitons pas à reconnaître qu'il est doué de ces caractères d'universalité, de spontanéité et de constance, qui donnent à un fait ou à un phénomène la valeur de fonction ou de condition naturelle de l'espèce de choses auxquelles il appartient. Le sentiment de la béatitude finale est aussi instinctif dans l'homme que le sentiment de la cause première; en réalité, ces deux sentiments n'en forment qu'un seul, qui se réfère tantôt au principe premier, tantôt à la fin dernière de l'existence humaine, et donne naissance à ce que nous avons appelé l'*idéal*. Nous ne mettons donc pas en question le point de savoir si ce désir, ce sentiment existe en tant que fait naturel; nous nous demandons si ce fait peut nous fournir une preuve positive, rationnelle, scientifique de l'immortalité de l'âme. La négative nous paraît évidente.

En effet : ou l'on considère ce désir dans l'ordre des idées, et alors la preuve, que prétendent en déduire les spiritualistes, prend la forme d'une conclusion; mais celle-ci est contradictoire. Elle devrait aboutir à une félicité, une perfection sans limites, absolue, infinie, qui est véritablement le but suprême auquel aspire l'humanité; mais cet état répugne essentiellement à un être fini, borné de toutes parts, tel que l'homme. Il faut donc ou supposer que l'homme cesserait d'être homme et deviendrait Dieu, ou admettre que son désir ne pourra jamais être pleinement satisfait.

Ou bien l'on considère ce désir dans l'ordre des

existences : et alors l'argumentation des spiritualistes prend la forme d'une induction ; mais celle-ci est fausse, parce qu'elle viole et détruit le principe fondamental de la méthode d'induction, lequel établit que, pour généraliser, pour tirer des inductions, on ne peut procéder que du même au même, c'est-à-dire des phénomènes, des faits ou des êtres qui appartiennent à une classe, à d'autres êtres, d'autres faits, d'autres phénomènes de la même classe. Mais on ne peut certainement pas dire que la vie future soit un état analogue à la vie présente, et l'expression l'*autre monde,* par laquelle on désigne ordinairement celle-là, le montre suffisamment : donc on ne peut tirer aucune induction de cette vie à une vie extra-mondaine.

Cela est d'autant plus vrai que la seule question de l'existence de cette vie future implique nécessairement une foule d'autres questions, toutes importantes, toutes insolubles, qui défendent péremptoirement à la raison de traduire ce désir ou sentiment en une thèse rationnelle, en un théorème scientifique, dont on puisse fournir des preuves certaines, positives, irréfragables. En effet, quel sera, demanderons-nous avec Joseph Tissot, quel sera l'état de l'âme aussitôt après la mort ? Y aura-t-il une espèce de sommeil, plus ou moins long, dans la nuit du tombeau ? Ou bien l'âme abandonnera t-elle immédiatement le corps ? Dans le premier cas, comment sortira-t-elle de son sommeil, et sous quelle forme ? Ira-t-elle animer d'autres corps dans d'autres mondes ? Ou ne dépouillera-t-elle jamais le germe du

corps qu'elle aura vivifié une première fois? Reviendra-t-elle sur la terre pour animer un nouveau corps, ou présidera-t-elle à un nouveau développement du sien, après avoir bu au fleuve de l'oubli? Et, dans cette série de métamorphoses, y aura-t-il perfectionnement? Ou bien le cercle ne sera-t-il jamais agrandi? Ou enfin tout sera-t-il abandonné au hasard? Si une loi préside à ces transformations, quelle est-elle? Voyons-nous sur la terre des hommes assez extraordinaires, assez merveilleux pour qu'on puisse les considérer comme les degrés ascendants d'une progression continue depuis le commencement du monde jusqu'à nous? N'est-il pas plus vraisemblable d'admettre la migration de l'âme sous une nouvelle forme corporelle dans d'autres mondes? Et, si la vie à venir n'est que la continuation de la vie présente sous une autre forme, et surtout si cette continuation est fondée sur des raisons morales, ne faut-il pas admettre comme nécessaire la conservation de la même personnalité, la mémoire, la conscience, l'identité morale? La seule identité réelle permettrait-elle le système de la récompense et du châtiment? Ne serait-ce pas un être nouveau, qui serait puni ou récompensé sans l'avoir mérité? D'autre part, dans l'hypothèse d'une métamorphose en dehors du cercle de la vie terrestre, peut-on admettre la déchéance de l'homme passant dans une espèce inférieure? Et l'homme de bien, sera-t-il encore soumis à de nouvelles épreuves, au risque de retomber au-dessous de lui-même? N'est-il pas plus naturel de croire que le progrès est constant? Au con-

traire, si l'âme humaine devient un pur esprit, la personnalité se continuera-t-elle pareillement? A quelle époque l'âme sera-t-elle ainsi séparée de la matière organique? Est-ce aussitôt après cette vie, ou après une série de transformations successives, de plus en plus parfaites, pendant lesquelles l'âme se délivrera et se purifiera toujours davantage des entraves du corps? Une fois dégagée de ce poids, le progrès sera-t-il encore possible pour elle? Quelles en seront les limites? Et ces limites, quelles qu'elles soient, seront-elles atteintes aussitôt que l'âme sera débarrassée de la matière? Devenue un esprit pur, l'âme sera-t-elle soumise à de nouvelles épreuves, afin de s'élever dans cet état à une perfection nouvelle? Ou bien les lois naturelles l'y conduiront-elles sans aucun effort de sa part? Et, quand l'apogée des transformations humaines, si tant est qu'il existe, sera atteint, une chute sera-t-elle encore possible? Ou bien, l'état de l'âme sera-t-il irrévocablement fixé pour toujours? Et que sera cet état final? Bon ou mauvais, sans aucun doute; mais en quoi consistera le bien ou le mal?

En présence de toutes ces questions et de tant d'autres semblables qu'on pourrait proposer, la raison reconnaît son impuissance. Il s'agit de faits, continue Tissot, qui ne peuvent être vérifiés ; et alors : ou on les juge simplement possibles, parce que la raison n'y découvre aucun obstacle, attendu qu'elle n'y comprend absolument rien, et cela ne prouve point qu'ils soient possibles en soi; ou bien on les juge possibles d'une

manière positive, c'est-à-dire moyennant la perception de la convenance des idées, et cela ne prouve pas non plus leur possibilité absolue ; ou enfin, on les tient pour des vérités nécessaires, pour des hypothèses imposées par la raison, et cela ne prouve encore qu'une nécessité subjective, et nullement la réalité objective. Mais l'impossibilité même de ces faits ne peut pas fournir à la raison une matière d'argumentation, parce que la raison ne peut affirmer d'autre impossibilité que la répugnance absolue des idées : or, il ne s'agit ici que d'une impossibilité subjective, dont on ne peut rien conclure contre la réalité ou la possibilité objective. Dans les questions de fait et d'expérience, les théories et les spéculations ne valent rien, et, chaque fois que la raison prend ses idées pour la réalité ou pour la représentation fidèle de la réalité, et qu'elle en applique le résultat à l'expérience, en concluant de l'intelligible au réel, des idées aux choses, du subjectif à l'objectif, elle suit une marche intrinsèquement vicieuse, illogique et irrationnelle.

Donc la nature a donné à l'homme un désir, et par suite un besoin qu'il ne pourra jamais satisfaire ; elle l'a traité en marâtre, et non en mère ; elle a déposé dans son cœur le germe inextinguible du malheur, pour le seul plaisir de le torturer. Ne sont-ce pas là autant de blasphèmes contre la nature ?

Non ; ce sont des paroles vides de sens, et rien de plus. Celui qui les prononce montre qu'il conçoit la nature comme un être réel, personnel, distinct du

monde, comme la cause volontaire et libre de toutes les propriétés, de toutes les lois, dont le monde est pourvu, et auxquelles il est soumis. Or, une pareille idée n'est pas scientifique, mais fantastique; elle n'a donc aucune valeur rationnelle. La nature abstraite, isolée du monde, n'est qu'une chimère; lui demander raison de ses actes, c'est la même chose que lui demander compte de son existence. En effet, cette question : Pourquoi l'homme existe-t-il avec tels ou tels attributs? revient à celle-ci : Pourquoi l'homme existe-t-il? Or, comme on ne peut faire à cette question d'autre réponse raisonnable que celle-ci : L'homme existe parce qu'il existe, on ne peut répondre à la précédente que ceci : L'homme est tel, parce qu'il est tel. Ce qui signifie que tous ces pourquoi sont en même temps la demande et la réponse, c'est-à-dire qu'ils n'ont aucun sens. Il est donc ridicule de s'en prendre à la nature des défauts qu'on croit reconnaître dans l'homme. Il est ce qu'il est ; prétendre le reconstruire, le refaire à votre gré, ce serait folie. Ce désir qui, en soi, vous paraît un désordre et un tourment, est en somme le caractère le plus noble, le caractère sublime de l'homme, car, si vous lui retirez l'aspiration vers l'infini, vous le dégradez ; vous détruisez l'homme pour en faire une brute. L'aiguillon incessant d'un besoin, qui ne sera jamais ni éteint ni satisfait, est ce qui constitue la véritable grandeur, la vraie dignité de l'homme, ce qui le rend susceptible d'éducation, perfectible et indéfiniment progressif.

Mais, dira-t-on, faites-vous correspondre à ce désir quelque réalité, ou bien reléguez-vous l'immortalité parmi les illusions de l'imagination, et admettez-vous la destruction totale de l'homme par la mort?

Ni l'un, ni l'autre. Si la théorie de l'immortalité excède les bornes de la science, celle de l'anéantissement les excède pareillement; quand il s'agit de choses placées en dehors de la sphère de la connaissance, le dogmatisme qui nie tombe dans la même erreur que le dogmatisme qui affirme. Rejetons donc toute théorie sur la vie future, mais reconnaissons-en l'instinct, l'aspiration indélébiles dans le corps humain. Pour nous, l'immortalité n'est qu'un pressentiment de la continuation de la vie, pressentiment qui, s'il ne vaut pas comme doctrine, vaut comme fait, et qui, s'il nous laisse dans l'incertitude quant à sa réalisation future et perpétuelle, ne blesse, ni n'affaiblit en aucune façon la certitude de la loi morale, qui fait de la justice la règle de la vie. En effet, quelle que puisse être la destinée de l'homme après la mort, elle ne sera jamais qu'une conséquence fatale et nécessaire de sa vie; elle sera d'autant plus douce ou d'autant plus dure qu'il aura plus ou moins satisfait à la religion du devoir. Faisons donc le bien dans ce monde, et ne nous inquiétons pas de l'autre.

CHAPITRE X.

POSSIBILITÉ DE LA RÉVÉLATION DIVINE.

Quelque assurance, quelque audace, quelque intrépidité que montrent les surnaturalistes pour soutenir l'immortalité de l'âme, ils n'osent cependant point aller au delà de la simple existence d'une vie future éternelle; ils s'arrêtent devant toutes les autres questions, que leur dogme soulève et que nous avons indiquées, ils hésitent, et finissent par reconnaître que la raison humaine est incompétente et impuissante pour les résoudre avec quelque certitude. Mais ils tirent de là une conclusion bien différente de la nôtre; au lieu de dire : Il y a des choses sur lesquelles nous pouvons discourir et discuter entre nous par curiosité, mais qui ne peuvent jamais devenir articles de science ou de foi positive; ils disent, au contraire : Il faut donc que ces choses nous soient enseignées par Dieu même, dont la parole vient généreusement au secours de la faiblesse de notre raison. C'est ainsi que la voie est ouverte à la révélation.

Commençons par définir le sens et les termes du débat. Révélation signifie manifestation de quelque vérité. Maintenant, les théologiens, dans un sens générique et naturel, disent que toute vérité nous est manifestée par Dieu, en tant que l'intelligence divine est la vérité même, et que notre raison n'est qu'une

participation de la sienne. Cette révélation est celle qu'ils appellent *naturelle*. Mais le problème d'une semblable révélation revient évidemment à celui de l'existence et de la providence de Dieu, et nous nous sommes expliqués sur ce dernier point. Puis, dans un sens plus spécial, plus restreint, ils entendent par révélation la manifestation, que Dieu fait à l'homme, de quelque vérité par un mode extraordinaire et miraculeux, c'est-à-dire en dehors de l'ordre accoutumé par lequel Dieu concourt et coopère à chacune de nos actions. C'est là la révélation, qu'ils appellent *surnaturelle* et *divine* par excellence; c'est celle que nous avons à discuter en ce moment.

La première thèse, proposée et soutenue par les apologistes au sujet de la révélation, est celle de sa possibilité. Voyons comment ils s'y prennent pour la démontrer.

Leur raisonnement procède ainsi :

Tout ce qui ne répugne pas est possible; la révélation divine ne répugne pas; donc elle est possible.

Le syllogisme est parfaitement régulier, comme vous voyez; seulement, il reste à prouver la seconde proposition, c'est-à-dire tout. Pour faire cette preuve, ils reprennent en ces termes :

La révélation ne répugne, ni par rapport à Dieu qui la fait, ni par rapport à l'homme qui la reçoit, ni par rapport aux choses mêmes, que Dieu manifeste à l'homme : donc la révélation ne répugne en aucune manière. En effet : 1° elle ne répugne pas par rapport

à Dieu, parce que, comme puissance et sagesse infinies, il ne peut pas ne pas avoir un moyen de signifier aux hommes sa volonté. L'homme peut bien communiquer aux autres sa pensée; Dieu le pourra à plus forte raison.

Qui croirait qu'une thèse de cette importance et de cette gravité pût avoir pour tout fondement une raison, qui ne serait pas tolérable dans la bouche même d'un enfant? Il en est pourtant ainsi : les apologistes, avec la pompe de leur philosophie et de leur théologie sublimes, prétendent nous faire avouer la possibilité d'une révélation surnaturelle par un argument de cette force : Dieu peut faire tout ce que font les hommes; or, les hommes se communiquent leurs idées par la parole; donc Dieu peut très-bien parler! Ce syllogisme en entraîne une suite d'autres aussi curieux. Si on l'admet comme légitime, on ne pourra contester la légitimité des suivants : La parole exige et suppose les organes de la voix, et par suite un corps humain; donc Dieu a l'organisme et le corps de l'homme. Les conditions essentielles de la vie organique, humaine, sont les fonctions de nutrition, de rapport, de reproduction, qui pourvoient au maintien de l'individu et de l'espèce; donc Dieu mange et boit, marche et se repose, naît et meurt; ce n'est plus un seul individu, mais une espèce, avec des mâles et des femelles, des grands et des petits, des jeunes et des vieux, etc. Voilà à quoi se réduit le Dieu des théologiens chrétiens, ce Dieu qu'ils célébrent avec tant d'emphase comme infini, immense, éternel,

immuable et un! Voilà sur quelle base est construit l'édifice divin et surnaturel de leur religion, sur une absurdité qui ne mérite d'autre réponse qu'une risée. Pour excuser l'énormité de ce sophisme, il ne leur suffirait pas d'alléguer quelque autre manière de parler, différente de celle de l'homme, et plus convenable à un esprit pur, car alors toute la force de leur induction s'évanouirait, et, du fait que l'homme parle, il ne résulterait jamais que Dieu pût parler aussi. Et puis, attribuer à Dieu la parole, la pensée, la volonté, c'est toujours le concevoir sous la forme d'une personne; or, nous avons prouvé que la personnalité est tout à fait incompatible avec l'essence même de l'Être nécessaire et infini. Avant donc de supposer que Dieu puisse parler, qu'on démontre qu'il est une personne : nous verrons après.

2° La révélation ne répugne pas par rapport à l'homme, parce que, en tant que doué d'intelligence, il peut apprendre la vérité, et, en tant que doué d'une intelligence bornée, il est certainement beaucoup de vérités qu'il ignore et qu'il lui importe de savoir.

Cette argumentation porte à faux. Il ne s'agit pas ici de savoir si l'homme peut apprendre les vérités qu'il ne connaît pas, mais s'il peut les apprendre directement, immédiatement, de la bouche de Dieu. Or, les apologistes prouvent tout simplement, en termes généraux, le premier point, dont aucun homme ne doute, à moins d'avoir perdu le sens commun, et ils se taisent absolument sur le second que les rationalistes ne met-

tent pas seulement en doute, mais qu'ils nient résolûment. En effet, la nature de l'homme est ainsi faite qu'il ne peut recevoir du dehors aucun enseignement, autrement que par l'intermédiaire des sens; et ceux-ci ne peuvent être impressionnés que par des objets sensibles. Donc, pour admettre que Dieu donne un enseignement à l'homme, il faut supposer ou que l'homme cesse d'être homme, ou que Dieu cesse d'être Dieu; c'est-à-dire que l'homme perdrait son organisme, ou Dieu sa spiritualité. Mais la seconde hypothèse est absurde pour les théologiens, et la première est absurde et pour eux et pour nous.

Vainement ils répliqueraient que Dieu n'est point au dehors, mais au dedans de nous, et qu'il nous est aussi intime que nous le sommes à nous-mêmes. Car, en premier lieu, ils tomberaient dans un cercle vicieux, en prouvant en définitive que Dieu peut enseigner à l'homme parce que l'homme peut apprendre de Dieu, et que l'homme peut apprendre de Dieu parce que Dieu peut enseigner à l'homme. En second lieu, ils changeraient les termes de la question, parce qu'il s'agit d'une révélation que Dieu puisse faire en parlant à l'homme; or, la parole ne peut être qu'un signe sensible, c'est-à-dire une impression sur les sens, l'action d'un objet extérieur, réel, sensible. Donc, tant qu'on n'aura pas démontré la possibité d'un changement dans la nature de l'homme ou dans celle de Dieu, nous devons tenir pour impossible une révélation immédiate de Dieu à l'homme.

3° La révélation ne répugne pas par rapport aux choses révélées; car il existe des vérités supérieures à la raison, c'est-à-dire des mystères; donc Dieu peut en faire la manifestation. L'existence des vérités de cet ordre ou mystères est incontestable, puisqu'on en rencontre à chaque pas dans la nature de l'homme et celle du monde. Qui pourrait expliquer l'action réciproque de l'âme sur le corps? Définir l'essence de la matière, de la vie, de la gravité, de l'électricité, de la lumière? Et, s'il y a des mystères dans la nature créée, qui est bornée, combien, à plus forte raison, ne doit-il pas y en avoir dans celle de Dieu, qui est infinie? Or, s'il y a des mystères, Dieu peut les révéler.

Cet argument peut lutter d'absurdité avec les précédents; conclure, de l'existence des mystères de la nature, à celle des mystères surnaturels, est aussi logique que de dire : L'homme parle, donc Dieu peut parler. Il suffit de comparer les deux espèces de mystères pour toucher du doigt le sophisme des apologistes. En effet :

1° Le mystère de la nature n'est autre chose qu'une inconnue, que la raison se sent impuissante à déterminer; c'est un problème, qu'elle déclare ne savoir point encore résoudre; ce qui fait que, lorsqu'elle en essaye une solution, une détermination, elle procède par hypothèses et non par dogme, et qu'elle n'a jamais la présomption d'obliger les hommes à croire à une inconnue, à un néant, à une conjecture, à une analogie, ni surtout de les contraindre à subordonner toute leur vie, dans ce monde et dans l'autre, à une croyance aussi

folle. Au contraire, le mystère de la révélation est une inconnue, que la théologie prétend non-seulement définir et déterminer d'une manière absolue, mais, ce qui est pis, dont elle fait la loi absolue de la pensée, de la conscience, de la morale, de la vie temporelle et éternelle; c'est-à-dire qu'elle fonde le certain sur l'incertain, le clair sur l'obscur, le connu sur l'inconnu. Donc, la méthode de la raison est logique, et celle de la théologie absurde.

2° Dans les mystères de la nature la réalité du fait est connue et très-certaine; l'ignorance porte uniquement sur la cause du fait. Au contraire, dans les mystères de la foi, la réalité du fait n'est pas moins inconnue que la cause. Ainsi, dans le premier cas, il est raisonnable d'admettre un mystère, puisque c'est dire : J'admets ce fait, parce que son existence est manifestement prouvée pour moi, bien que je ne puisse ni en assigner ni en expliquer la cause, qui est régie par une loi encore inconnue. Mais, dans le second cas, il est contradictoire d'admettre un mystère, parce que c'est dire : J'admets un fait dont l'existence ne m'est ni ne peut m'être ni prouvée, ni connue; j'admets un fait qui pour moi ne peut être un fait; j'affirme donc et je nie en même temps la même chose.

3° L'existence des mystères naturels est connue au moyen de l'observation et de l'expérience; il n'y a donc rien là qui soit en dehors des lois ordinaires de la connaissance. Au contraire, l'existence des mystères théologiques ne peut être vérifiée par aucune méthode,

aucun procédé scientifiques; elle repose tout entière sur l'autorité de l'Être même qui est en question; cette autorité se manifeste au moyen d'une révélation qui, par elle-même, est un autre mystère; et la révélation se prouve par les miracles et les prophéties, qui sont deux autres espèces de mystères, encore plus profonds, plus cachés, plus impénétrables. Dans les premiers, on ne croit donc que ce qu'on connaît; dans les seconds, on croit uniquement ce qu'on ignore de tout point.

4° Le criterium de la connaissance des mystères naturels est toujours la raison; les découvertes et les hypothèses, qu'on fait pour les expliquer, ne sont acceptées qu'en tant que la raison les approuve. Au contraire, le criterium de la connaissance des mystères de la théologie est une autorité, qui ne se soumet pas à la raison, mais qui la domine; qui n'obéit pas, mais qui commande; qui n'observe pas les lois de la pensée, mais qui les invente et les fabrique pour son usage.

Il y a donc, entre l'une et l'autre espèce de mystères, non-seulement une différence, mais une opposition logique, psychologique, physique et morale. Analysons l'un de ces faits que les adversaires eux-mêmes nous opposent comme exemples de mystères naturels, tels que le commerce de l'âme avec le corps, la génération d'une plante, la chute d'une pierre, etc.; quels résultats constatons-nous? Les voici :

La réalité du fait est évidente;

Ce fait est connu et vérifié au moyen de l'expérience quotidienne et universelle;

Cette expérience est pleinement subordonnée au criterium de la raison;

Et la raison elle-même étudie et détermine les lois, suivies par la nature dans la production de ces phénomènes.

Jusqu'ici tout est connu, tout est certain, tout est prouvé. Le mystère commence où la science finit, et il consiste dans l'ignorance de la cause première, à laquelle les phénomènes empruntent leur existence et leur nature propre.

Au contraire, quels résultats nous offre l'analyse d'un mystère quelconque de la théologie, par exemple de la Trinité, de la création du monde, de l'incarnation du Christ?

La réalité du fait est un mystère;

Mystère, l'être qui se fait révélateur;

Mystère, le mode par lequel il se révèle;

Mystère, les preuves sur lesquelles la révélation s'appuie;

Mystère, le criterium qui doit présider à la croyance, à la révélation, aux preuves, enfin à tous les éléments, à toutes les conditions du fait.

Ici donc tout est mystère, et ce qu'on ignore, et bien plus encore ce que l'on croit savoir; entre l'une et l'autre espèce de mystères, il n'y a donc aucune comparaison, aucune analogie possibles; quiconque admet les premiers n'est pas tenu logiquement d'admettre, mais est logiquement obligé de rejeter les seconds. Si cette conséquence déplaît aux théologiens,

tant pis pour eux; qu'ils tâchent de réformer les prémisses; qu'ils démontrent que les deux ordres de mystères renferment les mêmes conditions, les mêmes éléments connus, qu'ils obéissent aux mêmes lois psychologiques, à la même méthode rationnelle; qu'ils admettent le même contrôle scientifique; s'ils y parviennent, nous croirons de nouveau à toutes les absurdités auxquelles nous croyions dans notre enfance, et, par-dessus le marché, à toutes celles auxquelles il croient eux-mêmes.

Vous entendez donc soutenir, nous dira-t-on, que la raison ne doit admettre que les propositions, dont elle comprend tous les termes avec leurs rapports mutuels? Mais alors un aveugle ne devrait jamais croire à ce que les autres hommes lui racontent, lui attestent au sujet des couleurs; un idiot devrait nier les théorèmes de la géométrie, dont les démonstrations ne peuvent entrer dans son cerveau : ce qui serait absurde.

Vos comparaisons sont bien plus absurdes encore. Qu'a de commun avec notre question l'hypothèse de l'aveugle-né? Celui-ci ne peut nier les phénomènes de la vue, qu'il entend raconter par d'autres, parce qu'il les sait doués d'un organe, dont lui-même est privé; il doit donc croire à leur témoignage commun, puisqu'il n'a ni ne peut avoir, à propos d'un fait pareil, aucune raison de soupçonner la véracité de tous. Dans le cas qui nous occupe, l'hypothèse est inverse; ici ce ne sont plus les voyants qui forment la pluralité, l'aveugle n'est plus l'exception; les aveugles, c'est-à-dire ceux à

qui la révélation n'est pas faite immédiatement, sont tout le monde ; celui qui a le privilége de la vue est une exception des plus rares, infiniment plus rare que celle de l'aveugle-né parmi ceux qui ont l'usage de leurs yeux. Et vous prétendez que tous doivent s'en rapporter à un seul, par cette belle raison que, dans un autre cas, un seul s'en rapporte bien à tous? Montrez-nous que tous les hommes sont aussi certains, aussi assurés de la révélation, que Dieu leur aurait faite individuellement et immédiatement, qu'ils le sont des couleurs qu'ils voient de leurs yeux, et alors vous aurez quelque droit de comparer l'incrédule à l'aveugle-né ; autrement votre comparaison restera toujours un monstrueux paralogisme.

Elle le serait encore, même en faisant l'application dans un autre sens, c'est-à-dire en représentant l'humanité par le terme *aveugle,* et Dieu par le terme *voyants,* et en disant que l'humanité doit croire à Dieu, comme l'aveugle à celui qui jouit de la vue. La question n'aurait point fait un pas. Où est ce Dieu qui entretient conversation avec les hommes? Faites donc que nous l'entendions aussi ; laissez-nous l'interroger quand et comme nous le voudrons ; nous vous dirons ensuite si nous devons ou non croire en lui. Mais, tant que vos motifs de créance ne seront que des syllogismes condamnés par la logique, ou des comparaisons condamnées par le bon sens, nous resterons incrédules pour ne pas renoncer au titre et au rang d'animaux raisonnables.

L'autre comparaison entre l'idiot et le géomètre n'a

pas plus de fondement. Un idiot ne peut pas, il est vrai, nier les propositions et les démonstrations mathématiques, mais il ne peut pas non plus les croire, puisqu'il ignore absolument non-seulement la valeur des idées, mais encore la signification des mots. Or, on ne peut porter aucun jugement, ni affirmatif, ni négatif, sur une chose qu'on ne connaît point. Au contraire, dans le cas de la révélation de Dieu à l'homme, il s'agit de choses qui, si elles ne peuvent pas être intégralement comprises, doivent être du moins partiellement intelligibles ; il faut bien tout au moins que nous soyons persuadés qu'elles ne répugnent pas aux principes de la raison. Donc nous pouvons et nous devons porter sur elles un jugement, les affirmant si nous les reconnaissons vraies, les niant si nous les trouvons fausses.

On insiste encore en disant : Les choses révélées forment une classe distincte et spéciale de connaissances, qui ne peuvent être soumises à la mesure commune. Trois cas peuvent se présenter à l'égard des choses qui s'offrent à notre esprit : ou elles sont conformes à la raison, et l'on doit les affirmer ; ou elles lui sont contraires, et l'on doit les nier ; ou elles ne lui sont ni conformes ni contraires, mais supérieures, en tant qu'elle ne peut parvenir à comprendre ni leur répugnance intrinsèque, ni leur intrinsèque vérité ; ces choses ne peuvent être niées, ni affirmées en soi, mais on doit y croire lorsque Dieu les révèle.

C'est là une distinction théologique, qui a la valeur

accoutumée de toutes les autres, c'est-à-dire qu'elle ne vaut rien. Ces choses, qui ne sont ni conformes, ni contraires, mais qui sont simplement supérieures à la raison, peuvent être considérées soit avant, soit après la révélation divine. Avant, on ne peut pas dire qu'elles soient en aucune façon un objet de connaissance, elles ne peuvent entrer dans la pensée, elles sont absolument le néant. Après, elles tombent sous le criterium de la raison, qui doit les affirmer si elle les reconnaît vraies, les nier si elle les reconnaît fausses, et les éliminer de la sphère de la connaissance si elle ne les trouve ni vraies ni fausses, puisque alors elles sont toujours le néant par rapport à nous.

En effet, ces choses surnaturelles et inintelligibles seraient ou des principes ou des faits. En tant que principes, elles n'existent pas pour la raison, puisqu'un principe n'est qu'un rapport donné entre un sujet et un attribut, rapport qui ne peut être que la convenance ou la répugnance des deux termes entre eux. Donc tout principe est impossible pour nous à défaut d'une connaissance quelconque de ce rapport, et, avec cette connaissance, il n'y a plus rien de possible que la convenance ou la répugnance des termes, et par suite la conformité ou l'opposition aux lois de la raison; de là l'absurdité de tout principe qui ne serait ni conforme, ni contraire, mais supérieur à la raison. En tant que faits, comme le sont généralement les prétendus mystères, c'est bien pis encore; car un fait n'existe pour nous que comme phénomène sensible, dont nous ne

pouvons être informés qu'au moyen de l'observation et de l'expérience. Donc un fait, qui ne peut être l'objet d'aucune sorte d'expérience et d'observation, est le néant dans l'ordre de la réalité; et, dans l'ordre de la possibilité, son idée dépend toujours des lois naturelles des phénomènes de son espèce; c'est-à-dire qu'un fait est possible ou impossible, selon que son idée est conforme ou contraire aux lois de la nature. Donc, un fait ne serait plus ni réel ni possible, mais serait un pur néant, s'il ne nous offrait ni conformité, ni contrariété avec les lois naturelles de l'univers; ce serait toujours pour nous une chose sans nom, sans idée, sans aucune espèce de rapport avec notre pensée. Donc les choses supérieures à la raison, et qui ne lui sont ni conformes ni contraires, sont une chimère des théologiens, une échappatoire pour sauver de l'absurde leurs mystères fabuleux, mais une échappatoire frivole et tout à fait inutile.

CHAPITRE XI.

NÉCESSITÉ DE LA RÉVÉLATION.

La seconde thèse, soutenue par les surnaturalistes, est sa nécessité. Après avoir prouvé qu'elle est impossible sous tous les rapports, nous aurions le droit de passer sous silence les arguments par lesquels on cherche à démontrer qu'elle est nécessaire, car il est

trop évident que ce qui est impossible ne saurait être nécessaire. Mais, comme nous nous sommes proposé d'examiner un à un les fondements de la doctrine qui prétend à la vérité absolue, nous allons mettre à l'épreuve la démonstration, fournie par les théologiens, de la nécessité d'une révélation divine et surnaturelle.

Cette nécessité n'appartient plus aux doctrines d'un ordre supérieur à la raison, c'est-à-dire aux mystères, puisque ceux-ci supposent la révélation déjà faite ; elle dépend expressément des principes de la religion naturelle et de la loi morale, lesquels sont essentiellement intelligibles. Or, les arguments, par lesquels on cherche à prouver la nécessité de la révélation en vertu de ces principes connus, sont les suivants :

1° C'est un fait public, universel, constant, que, malgré la durée des siècles, aucun peuple barbare ou civilisé, tant qu'il est resté privé de la révélation divine, n'a su rendre à Dieu un culte digne de lui, ni éviter les violations les plus grossières des préceptes de la saine morale. Il faut donc un moyen supérieur à la raison pour former les hommes à la piété véritable et aux bonnes mœurs. Mais ce moyen ne peut être que divin et surnaturel ; donc une révélation surnaturelle et divine est nécessaire.

Étrange raisonnement! Pour que le fait des erreurs humaines puisse entraîner, comme conséquence légitime, la nécessité d'une révélation divine qui enseigne les vérités religieuses, il faut supposer :

Que la connaissance certaine, adéquate, absolue de ces vérités est possible;

Qu'elle est nécessaire;

Qu'elle ne peut être acquise par l'homme avec ses facultés naturelles;

Et que Dieu peut et doit faire tout ce qu'il faut pour que l'homme atteigne sa perfection et sa félicité complètes.

S'il en était ainsi, l'argumentation serait juste. Mais les apologistes sautent, à pieds joints, de l'antécédent, qui exprime un fait pur et simple, au conséquent qui exprime un principe, sans prendre aucun souci de toutes ces propositions intermédiaires, qui seules peuvent déterminer la liaison ou le rapport entre le principe et le fait. Et le motif de cette négligence est péremptoire, c'est que le rapport en question n'existe pas.

Par quels efforts de dialectique parviendraient-ils à prouver que l'on peut connaître ce qui dépasse les bornes de la connaissance? A prouver que la connaissance de ce qui ne peut être connu serait nécessaire à l'homme? A prouver que cette connaissance, impossible et nécessaire tout ensemble, peut et doit être communiquée à l'homme par un Être, qui est le renversement de tous les principes de la raison, de toutes les lois de la nature? A prouver que l'humanité ne peut pas arriver à connaître un jour des vérités d'abord ignorées, et à pratiquer des vertus qu'elle n'avait pas auparavant? Et, en supposant que l'humanité fût

frappée de cette impuissance, ainsi que le prétendent les apologistes, l'argument logique, rigoureux, irréfutable serait l'inverse du leur, et il faudrait raisonner ainsi : La connaissance de telles vérités, de telles vertus est impossible pour l'homme; donc elle ne lui est pas nécessaire, autrement on commettrait la ridicule folie de lui attribuer, comme nécessaires, des qualités qu'il ne peut avoir : ce qui impliquerait une condamnation sévère et solennelle de l'œuvre de la nature, ce qui, pour les théologiens, signifie l'œuvre de Dieu. Si, en effet, cet état était pour l'homme une nécessité et si, par lui-même, il ne pouvait pas l'atteindre, il est clair que Dieu devait l'y placer dès le principe et l'y maintenir toujours. Mais, puisque les adversaires attestent que l'homme, pendant une longue suite de siècles, n'a point connu cet état, ce qui veut dire que Dieu l'en a privé pendant tant d'années, il devient plus manifeste encore ou que cet état n'était pas nécessaire à l'homme, ou que Dieu n'a pas fait son devoir; par conséquent, la responsabilité d'une infinité d'erreurs retomberait tout entière sur Dieu et non sur l'homme.

Les réponses, que l'on oppose à chacune de ces raisons, sont vraiment curieuses. Ainsi, à celle qui est tirée de la perfectibilité naturelle de l'homme, et qui déclare qu'on ne peut pas conclure d'une période d'ignorance et de dépravation à une dépravation et une ignorance perpétuelles, irremédiables, ils opposent que l'homme est sans doute perfectible et susceptible d'éducation dans les arts et les sciences profanes, mais non

en matière de religion et de morale à cause des obstacles formés par les passions, les scandales, les préjugés; que l'histoire en fait foi, puisqu'elle montre les peuples d'autant plus purs dans leur foi et dans leur mœurs, qu'ils sont plus près de leur origine, et d'autant plus pervertis qu'ils sont plus avancés en âge.

Il faut un grand courage pour débiter de pareilles fables comme autant d'axiomes et de documents incontestables! L'histoire de tous les peuples civilisés est un démenti constant et solennel de ces assertions ridicules, puisqu'elle nous enseigne, au contraire, qu'en remontant de l'époque d'une civilisation complète à celle d'une civilisation naissante, et de celle-ci jusqu'à la période de barbarie, on constate, à chaque pas, l'existence d'une loi inverse de celle qu'ont rêvée les théologiens : les croyances se montrent toujours d'autant moins raisonnables, et les mœurs d'autant moins humaines, qu'on remonte plus haut dans la vie des peuples, et qu'on se rapproche davantage de leur enfance. Nier cette loi de l'humanité, ce serait nier qu'une loi universelle de développement, de progrès, de perfectionnement règle toute la vie de la nature, ou nier que l'humanité appartienne à cette nature, à cette vie : négations qui sont toutes deux plus sottes et plus extravagantes l'une que l'autre.

Où prend-on donc, non pas seulement cette différence, mais cette opposition entre les matières d'art et de science et les choses de morale et de religion? Est-ce que tout cela ne constitue pas également des fonc-

tions de l'esprit et du cœur humains? L'éducation ne tend-elle pas à faciliter et à assurer également leur développement harmonique? Les passions ne sont-elles pas, elles aussi, un élément de la nature humaine? La loi progressive de la civilisation ne consiste-t-elle pas précisément à les corriger peu à peu, à les contenir, à les adoucir, à les ennoblir, en les subordonnant toujours davantage à l'empire de la conscience et de la raison? Et l'accroissement de cet empire ne consiste-t-il pas dans la diminution des scandales et des préjugés? La théorie, qui admet le progrès pour un élément de l'humanité et qui le nie pour un autre, est donc fausse, puisque la nature humaine, comme celle de toute autre espèce de choses, est une et indivisible, et que, s'il est permis de distinguer par la pensée ses attributs et ses actes les uns des autres, il est interdit de les séparer en réalité. Il est donc historiquement faux et philosophiquement absurde que la perversion des croyances et des mœurs corresponde au perfectionnement des arts et des sciences : l'une des deux choses est exclusive de l'autre; il y a partout progrès, ou partout décadence. Et, puisque les adversaires admettent un progrès partiel, nous devons l'admettre partout; puisqu'ils nient partiellement la décadence, nous devons la nier absolument.

Et, par là, nous n'entendons point nous constituer les défenseurs du progrès en ligne droite, continue, toujours ascendante, sans intervalles de halte ou de retour en arrière, sans alternatives d'action et de réac-

tion, sans aucune variation, aucune perturbation, aucune irrégularité de la part de la volonté et de l'intelligence de l'homme : bien loin de là. Nous voulons dire seulement qu'au milieu des luttes entre le bien et le mal, entre la vérité et l'erreur, que traverse l'humanité, luttes dans lesquelles la victoire alterne naturellement avec la défaite, le gain avec la perte, comme dans toute autre espèce de guerre, cependant le résultat final, qu'elle atteint dans le cours d'une ère, est et ne peut être qu'une amélioration, c'est-à-dire un progrès général dans toutes les fonctions, internes et externes, morales et économiques, individuelles et sociales de sa vie. Et nous disons toujours humanité, et non peuple ou nation, parce que cette loi de progrès doit se vérifier et se vérifie réellement, non dans chaque groupe d'hommes unis par des rapports particuliers de sol, de climat, de langue, de souvenirs, de traditions, de mœurs, mais dans l'ensemble total des nations, dans la somme complète de l'histoire humaine. Un peuple, un État, un royaume, une civilisation partielle naît et meurt, prospère et s'abîme pour toujours; mais l'humanité s'instruit sans cesse et ne meurt jamais; des luttes, des alternatives, tantôt glorieuses, tantôt néfastes, la civilisation universelle renaît toujours, plus riche, plus puissante, plus libre et plus heureuse qu'avant.

2° C'est encore un fait indubitable, que la science et l'industrie humaines n'ont jamais suffi pour arracher les peuples, privés de la révélation divine, à cette dépravation générale relativement au culte et aux mœurs,

parce que l'*unité* manquait dans l'enseignement, parce qu'elles n'avaient sur les peuples aucune *autorité* personnelle, doctrinale, ni réelle, et enfin parce qu'elles manquaient de toute *sanction* de récompense ou de peine vis-à-vis des observateurs ou des transgresseurs de leurs préceptes. Il fallait donc là un secours surhumain, intrinsèquement pourvu de ces trois conditions. Ce secours ne pouvait être que la révélation divine, qui seule contient en soi le principe de l'unité par excellence, de l'autorité suprême, de la sanction la plus efficace; donc la révélation était nécessaire.

Raisonnement aussi étrange que le premier! Outre qu'il est manifestement entaché des mêmes erreurs, il a de plus un mérite tout spécial, qui le rend plus sophistique encore et plus nul. Il déduit la nécessité d'une doctrine révélée de l'insuffisance de toute doctrine humaine pour guérir les peuples de leurs erreurs morales et religieuses; la conséquence repose donc sur un fait ou principe sous-entendu, à savoir qu'une doctrine révélée peut faire et aurait fait ce qu'aucune doctrine naturelle n'a pu faire : sans cela, la démonstration n'aboutirait qu'à une hypothèse gratuite, dépourvue de toute consistance. Il suffit d'avoir exposé tous les éléments du raisonnement théologique, pour que chacun puisse y reconnaître un sophisme puéril.

En premier lieu, où voit-on une doctrine révélée qui ait opéré les prodiges énumérés par les apologistes? Les religions positives se prétendent toutes révélées, celle-ci par un Dieu, celle-là par un autre, mais en

est-il une seule qui ait guéri ses sectateurs de tous les vices, de toutes les erreurs? Les théologiens s'amusent à tourner en ridicule les variations, les contradictions, les extravagances de la philosophie ; mais ne pourrions-nous pas en trouver et en stigmatiser autant dans la théologie? Il est vrai qu'ils ne veulent jamais entendre parler que de la révélation chrétienne ; mais alors, pour respecter la logique et la justice, ils devraient désigner, sous le nom de philosophie, une seule école, un seul système, et non pas tous ceux qui ont été imaginés depuis Adam jusqu'à nous : alors, ils trouveraient dans la science une unité au moins aussi grande que celle qu'ils revendiquent pour leur foi orthodoxe.

Et cette foi est-elle donc vraie? Est-elle de nature à satisfaire l'esprit et le cœur de l'humanité? Ne soulève-t-elle aucune contradiction raisonnable? Les apologistes le supposent toujours, parce qu'ils donnent leur révélation pour une doctrine infaillible, absolue ; mais l'histoire, et surtout l'histoire moderne, les dément formellement chaque jour. Elle atteste en effet que le nombre des croyants va toujours en raison inverse de l'instruction et de la science; que la révélation perd en valeur, en autorité, en efficacité tout ce que les lettres et les arts gagnent en étendue, en profondeur, en puissance; que chaque progrès de la raison humaine marque la négation d'un dogme divin, et que la théologie, qui autrefois régnait en souveraine sur toutes les doctrines, n'est plus tolérée aujourd'hui dans le champ des lettres et des sciences, même comme esclave. Ses

théories, au lieu de représenter le vrai absolu, sont devenues le symbole de l'absurde, la fable des écoles, le jouet des savants; et sa divinité, qui sent qu'elle a perdu toute force intellectuelle, morale et sociale, se cramponne, comme à sa dernière planche de salut, aux trônes des princes et aux armes de leurs soldats. Elle avoue que son empire ne peut plus s'appuyer sur la vie, mais sur la mort des peuples, et qu'elle ne peut plus avoir raison qu'au moyen du silence de la raison publique. Il ne lui reste donc plus d'autre condition d'existence que le retour du monde civilisé à l'esclavage, à la barbarie, à l'abrutissement. Lorsqu'une doctrine a fait de si belles preuves et qu'elle en est arrivée à ces magnifiques résultats, nous pouvons bien la laisser se targuer en paix de ses titres de divine, de surnaturelle, de céleste; qu'elle le fasse sans avoir conscience d'elle-même et de ses destinées, ou avec le sentiment de ses disgrâces et de sa ruine, nous nè lui refuserons jamais... un peu de pitié.

En second lieu, même en restreignant l'argument à une seule révélation, la révélation chrétienne, il n'est jamais qu'un sophisme superlatif. La première d'après la théorie des surnaturalistes, remonterait aux origines mêmes du genre humain, et aurait été faite immédiatement par Dieu au premier homme. Or, a-t-elle empêché tous les peuples de s'abandonner à l'idolâtrie et à la superstition, et de tomber dans toutes sortes d'erreurs et d'ignominies? La dernière aurait été celle du Christ et de l'Évangile. A-t-on vu depuis lors disparaî-

tre du culte toute superstition, des mœurs toute immoralité? Donc la doctrine des théologiens n'est pas la révélation surnaturelle dont ils entendent démontrer la nécessité, ou bien la nécessité d'une révélation surnaturelle ne dérive point du fait des erreurs et des vices humains.

Et, ne croyez pas que nous méconnaissions le progrès ou perfectionnement moral, dont l'humanité est redevable au christianisme ; nous le reconnaissons plus volontiers que vous ; mais nous l'attribuons au christianisme, en tant qu'enseignement humain, et non en tant que révélation divine. Il s'ensuit que son insuffisance pour rendre l'humanité parfaite et heureuse, loin d'être une objection, est une confirmation de notre doctrine, puisque le principe même de perfectibilité et de progrès ne permet pas même de concevoir un état de choses, où il n'y aurait plus lieu à un degré supérieur de vrai et de bien. Au contraire, avec votre utopie de la révélation surnaturelle, vous ne pouvez vous contenter d'une simple amélioration dans les conditions intellectuelles et morales des peuples, parce que vous détruiriez ainsi d'une main tous les arguments que vous fabriquez de l'autre. Vous êtes tenus de nous montrer réalisée dans l'humanité la perfection, c'est-à-dire la connaissance absolue et la pratique intégrale de la loi morale et religieuse, sans quoi tous vos beaux syllogismes, loin de prouver la nécessité d'une révélation de Dieu au genre humain, prouveraient simplement la nécessité d'un peu de bon sens dans vos cervelles.

3° En supposant même que la raison pure fût capable de nous faire connaître nos devoirs envers Dieu et envers le prochain, elle est cependant dépourvue, comme l'atteste l'expérience de tous les siècles, de motifs suffisants et universels pour déterminer les hommes au bien et les détourner du mal, parce qu'un très-petit nombre de ceux-ci est susceptible de comprendre la portée des démonstrations rationnelles; parce qu'il se présente souvent des circonstances si difficiles que l'homme, abandonné à lui-même et à sa propre raison, ne se résoudra jamais à braver tous les périls et tous les sacrifices pour le seul amour de la vertu; parce que, dans le conflit du devoir avec l'intérêt, les raisons ne manquent jamais pour mettre la loi en doute, pour excuser la passion, pour justifier la faute; parce que les principes moraux et religieux, que peut nous fournir la raison, sont généraux et abstraits; de telle sorte que, dans leur application aux réalités de la vie, surtout quand le vice paraît utile et la vertu pénible, ils perdent tout empire sur notre esprit. Il faut donc admettre ou que les hommes obéiront à leurs passions, sans aucun frein, à la manière des brutes, et ne reconnaîtront aucune loi de droit, de justice, de société, ou qu'il faut un motif, placé au-dessus de la nature humaine, pour remplir toutes les fonctions qui dépassent les forces de la raison: or, ce motif ne peut être fourni que par une révélation surnaturelle et divine; celle-ci est donc nécessaire.

Voilà encore un raisonnement bien digne de ses

aînés! Soit : les lois naturelles de la conscience et de la raison ont été toujours inefficaces; mais les prétendues lois de Dieu, qui posséderaient la plus haute sanction et la plus grande autorité possibles, toutes celles du moins que vous exigez, ont-elles par hasard opéré le miracle de faire de l'homme un ange et du monde un paradis? N'y a-t-il donc pas des savants et des ignorants, des bons et des méchants dans la société chrétienne, comme il y en avait et comme il y en a dans toutes celles qui n'ont jamais accepté ou qui ont abjuré votre révélation?

Vous direz que les proportions ne sont pas les mêmes, et que, dans la société chrétienne, il y a plus de savants et de bons, moins d'ignorants et de méchants que dans toute autre.

Il y aurait beaucoup à dire sur l'exactitude du fait que vous affirmez avec tant d'assurance; mais, pour ne pas dévier de notre chemin et nous jeter dans une question accessoire, qui nous mènerait trop loin, nous voulons bien faire cette concession. Que prouve-t-elle? Elle prouve que l'humanité va s'améliorant, et rien de plus : ce qui n'est certainement pas une objection contre nous. Mais elle ne vous suffit pas pour établir que cette amélioration doive être attribuée uniquement à votre croyance révélée, ni qu'elle soit le complément et la fin dernière de la perfection dont l'humanité est susceptible. Or, tant que vous n'aurez pas démontré ces deux thèses, vos arguments ne seront que des sophismes déclamatoires.

Quant aux motifs suffisants pour faire le bien et fuir le mal, si vous parlez de motifs tels qu'ils obligent, non-seulement en théorie mais en pratique, non-seulement moralement mais physiquement, tous les hommes en particulier et dans tous les cas spéciaux, vous ne les trouverez jamais, tant que l'homme restera dans la condition d'un être libre et d'un être borné; car, pour qu'il ne pût pas violer la loi, il faudrait qu'il n'eût plus de liberté, et, pour qu'il ne la violât jamais, il faudrait que sa perfection n'eût pas de bornes. Que si vous parlez de motifs tels qu'ils suffisent à obliger moralement et généralement les hommes à l'observation du devoir, vous n'avez pas besoin de les emprunter à un ciel où vous n'êtes jamais allés, à un législateur dont vous ne pouvez dire ni qui il est, ni ce qu'il est. L'homme porte ces motifs dans sa propre conscience; pour les connaître, il n'a qu'à rentrer en lui-même, à interroger son cœur; pour les déterminer, il n'a qu'à observer les rapports naturels qui l'unissent à ses semblables, à étudier les lois et les conditions sociales, d'où dépendent et son perfectionnement propre et le perfectionnement général.

Répondrez-vous que ces motifs ne suffisent pas, puisqu'ils sont généralement si peu respectés? Mais les ordres, les prescriptions, les défenses de votre Dieu sont-ils donc mieux respectés par vos croyants? Combien n'en est-il pas qui se rient de votre enfer avec ses flammes et ses démons? Combien se moquent de votre paradis avec ses anges et ses divertissements? Ou nous

avons le droit de conclure que ni les joies du paradis et la société des anges, ni les flammes de l'enfer et la société des démons, ni la parole indulgente ou sévère, tendre ou tonnante de votre Dieu, ne sont des motifs suffisants pour assurer l'observation pleine et entière de la loi morale, ou bien vous devez renoncer à cet argument pour soutenir l'impuissance de la raison humaine et la nécessité de la révélation divine.

Mais, ajoute-t-on, quand la raison pourrait trouver en elle-même et dans la conscience la notion claire et véritable de nos devoirs, il reste toujours indubitable que les hommes n'acquerraient cette notion qu'en petit nombre, après un long espace de temps, et jamais sans le mélange d'une foule d'erreurs. Il est donc nécessaire que Dieu la révèle, pour qu'elle s'établisse parmi les hommes plus prompte, plus universelle et plus pure.

A quoi mène cet argument? Il aboutit ou à une révélation personnelle à tous et à chacun des hommes, ou au néant. En effet, si d'une part il est nécessaire que chaque individu ait promptement une notion complète de la loi morale, et si de l'autre la raison ne peut l'acquérir par elle-même et doit la recevoir de Dieu, il en résulte évidemment que Dieu est tenu de la communiquer à chacun individuellement; autrement on n'atteindrait pas le but que l'on présente comme nécessaire. Or, une révélation spéciale, faite dans un temps et un lieu déterminés à un individu déterminé, sera toujours sujette aux mêmes inconvénients qu'on reproche à la raison; elle ne pourra jamais satis-

faire aux conditions qu'on prétend imposer à celle-ci.

Et par quelle voie cette révélation devra-t-elle se propager et devenir commune à tous? Par voie d'enseignement. Or, n'est-il pas évident qu'un grand nombre de personnes ne pourront profiter de cet enseignement, les uns faute d'intelligence, les autres faute de temps, et que les doctrines, ainsi enseignées, ne pourront pas, soit par la faute des maîtres, soit par celle des disciples, se maintenir intactes et pures dans tous les lieux et dans tous les temps, et qu'il s'y mêlera des erreurs de toute sorte? Les propagateurs et les auditeurs ne seront-ils pas des hommes? Ne seront-ils pas faillibles, ici par ignorance, là par malice? Donc le système des théologiens chrétiens, malgré leur révélation, ne pourvoit nullement à la nécessité de l'instruction morale, telle qu'ils l'entendent. Que s'ils trouvent suffisant un pareil mode d'enseignement, l'enseignement, tel que nous l'entendons, suffira à plus forte raison, puisqu'il ne fait que traduire et exprimer les préceptes, dont chacun porte le germe dans sa conscience. Le procédé du rationalisme sera d'autant plus propre à rendre universelle, prompte et complète la connaissance de la loi morale, qu'éliminant de celle-ci tous les mystères surnaturels, il la réduit à un système de vérités simples et intelligibles, que personne ne peut nier ou méconnaître, sans renoncer au sens commun et sans fermer l'oreille à la voix intime de sa conscience. Cet enseignement est donc de sa nature le plus facile; il n'exige aucune condition de capacité extraordinaire, ni de la

part des maîtres, ni de la part des disciples; il peut donc, bien mieux que toute révélation et toute théologie, rendre universelle, rapide et pure la connaissance de la loi morale.

On dit : Pourquoi donc ne l'a-t-il pas fait? Pourquoi les peuples ont-ils toujours eu besoin d'une doctrine révélée?

S'il ne l'a point fait, c'est que les doctrines révélées ne lui ont jamais permis de le faire. Les choses se passent contrairement à ce que vous prétendez. Il n'est pas vrai que les peuples aient toujours eu besoin d'une révélation pour les instruire de la loi, en suppléant à l'insuffisance des inspirations de la conscience; ce qui est vrai, c'est qu'ils n'ont jamais pu se gouverner par les seules lois de la conscience et de la raison, parce qu'ils en ont toujours été détournés et empêchés par la prédication religieuse de quelque soi-disant interprète, représentant, vicaire ou Fils de Dieu.

Et ceux-ci, avec leurs apôtres, ont eu bien plus de facilité pour répandre et populariser leurs croyances, que les philosophes pour faire accepter leurs doctrines; parce que ceux-là parlaient à l'imagination plus qu'à la raison, qu'ils proposaient des solutions plus pratiques que scientifiques, et qu'ils satisfaisaient à la curiosité humaine, plus par des symboles et par des mythes que par des démonstrations et des expériences. Or, à toutes les époques de civilisation, par lesquelles l'humanité a passé jusqu'ici, le peuple, c'est-à-dire le plus grand nombre, est resté toujours inculte, grossier, presque

enfant et, par suite, toujours prêt à s'abandonner aux images de la fantaisie, de la poésie, du symbole, du mythe, c'est-à-dire du sensible, tandis qu'il ignorait les lois, d'autant plus simples qu'elles sont plus austères, de la raison, de la science et de l'expérience. Mais laissez le mouvement de la démocratie moderne s'étendre, se fortifier, et l'instruction se généraliser avec lui, le peuple sortir de minorité et s'émanciper de la tutelle des prêtres et des rois, et vous verrez si le rationalisme ne saura pas révéler les lois morales, que l'humanité porte gravées dans le cœur, avec plus de promptitude, de pureté et d'universalité que la théologie ne le fait avec sa parole divine et ses mystères surnaturels. L'Europe en a déjà de tels gages qu'elle ne permet plus qu'on émette de doutes sur l'avenir. Songez aux progrès faits par le socialisme pendant le second quart de ce siècle, et surtout dans les dix dernières années, non-seulement parmi les personnes plus ou moins vouées à l'étude, mais surtout dans les rangs de ce menu peuple qui, par sa profession même, ne peut pas être exclu plus longtemps de toute espèce d'instruction et de culture, c'est-à-dire parmi les ouvriers, principalement en France, en Allemagne, en Angleterre et, aujourd'hui, même en Italie, et puis dites-nous si les idées rationnelles ne feront pas plus de chemin en un an, que les croyances révélées n'en ont fait en un siècle.

On insiste encore en disant : En admettant que la raison pût acquérir par elle-même une notion suffisante de la loi, cela n'impliquerait pas la connaissance de

l'ordre moral tout entier, parce que, outre les prescriptions de la loi, il faut connaître encore la peine et l'expiation. Or, sans un principe surnaturel, cette connaissance est impossible. Où et comment l'homme, dans sa condition présente, peut-il puiser la notion certaine et adéquate de la gravité des délits? Où et comment se formerait-il une doctrine juste et précise d'une expiation temporelle, absolument équivalente à la peine et remplaçant la peine? Sans doute il a naturellement une notion générale du mal moral, une idée vague, indéfinie de l'expiation et de la peine qui doivent le suivre : mais cela ne suffit pas. L'ordre moral exige une connaissance déterminée, positive, absolue de tous les points qui les constituent, autrement la loi ne serait pas une véritable loi. Il est donc nécessaire que Dieu en fasse à l'homme la révélation spéciale.

Cet argument ne prouve rien, parce qu'il prouverait trop. Il prouverait que, sans une connaissance rationnelle et absolue de la vie future, l'ordre moral n'est pas possible; et qui pourrait venir à bout d'un pareil théorème? Nous ne pouvons pas avoir une connaissance absolue des choses même qui tombent sous nos sens, ni des phénomènes qui s'opérent en nous, et l'on voudrait nous faire admettre, non-seulement comme possible mais comme nécessaire, la connaissance absolue de ce qui appartient à un autre monde? Mais l'histoire n'est-elle pas la réfutation la plus complète de cette théorie? Certes, un ordre moral est la première condition de l'existence de la société. Si donc

tout ordre moral était impossible en dehors de la révélation chrétienne, il arriverait de deux choses l'une : ou il n'aurait jamais existé aucune société, à l'exception de la société chrétienne; ou bien la révélation chrétienne aurait été commune à toute société. Dans le premier cas, il faudrait nier l'existence de l'humanité, et, dans le second, l'existence de la révélation, conséquences qui ruinent, à qui mieux mieux, toute l'argumentation des apologistes, en la réduisant à l'absurde. Donc, en partant de leur principe même, nous pouvons raisonner ainsi : l'ordre moral est le fondement et le lien de la société; mais la société a existé et existe sans la révélation chrétienne; donc la révélation chrétienne n'est pas nécessaire à l'existence de l'ordre moral. Donc :

Il est faux que, pour ordonner la société, il faille quelque chose de plus que l'idée du mal moral, de l'expiation et de la peine, telle que l'homme l'a reçue de la nature, sauf à la réflexion à la rendre plus claire et plus distincte;

Et il est faux que l'ordre moral exige une connaissance positive, absolue, surnaturelle et de la loi, et de la peine, et de l'expiation.

Nous l'avons déjà dit et redit, et nous ne nous lasserons pas de le répéter, tant que les adversaires ne se lasseront pas de renouveler la même objection : l'ordre moral est fondé sur une loi de la nature, de la même manière que l'ordre astronomique, physique, physiologique, etc.; et cette loi, par rapport à la vie de

l'humanité, est aussi indépendante de nos opinions, qu'elle l'est par rapport au mouvement des astres, à l'attraction des corps, à la végétation des plantes. Il est bien vrai que l'humanité n'obéit pas à la loi morale de la même manière que les autres êtres obéissent à leur loi propre, puisque l'action de celle-là est libre, et l'action de ceux-ci fatale. Mais il est vrai aussi que la liberté humaine est circonscrite dans certaines bornes que nul, peuple ou individu, ne peut franchir. Ce n'est pas la société qui invente à son gré la loi morale ; c'est la loi morale qui constitue naturellement la société ; affirmer que l'existence du principe social soit subordonnée à telles ou telles croyances de l'homme, est aussi absurde que de faire dépendre l'existence du monde de tel ou tel système d'histoire naturelle. Il faut que les théologiens l'entendent encore une fois : toutes nos théories n'ajoutent ni ne retranchent rien à la nature; elles sont vraies ou fausses, selon qu'elles représentent plus ou moins fidèlement, qu'elles interprétent bien ou mal ses lois; mais, vraies ou fausses, c'est tout un pour la nature, dont les lois poursuivent incessamment leur cours, sans rien perdre de leur empire sur nous. Or, la société est l'état naturel de l'homme ; il y a donc une loi, qui détermine les rapports généraux et nécessaires qui doivent s'établir entre les hommes pour les constituer en société. Et cette loi n'est point l'effet, mais la cause de la société humaine; ces rapports ne succèdent pas à la volonté humaine, ils la dominent. Ainsi, il n'y a pas de mysticisme qui puisse extirper

de l'humanité l'instinct sensuel; ni de matérialisme qui puisse en effacer l'instinct idéal; sous l'empire de l'ascétisme les vices ne manqueront pas plus que les vertus sous celui du scepticisme : la croyance à l'enfer et au paradis ne changera pas plus les hommes en dieux, que l'incrédulité ne les transformera en démons. Chaque pays nourrit des bons et des méchants, et aucune secte n'a le privilége exclusif de la vertu ou du vice. Nous trouvons l'honnête homme parmi les catholiques et les protestants, comme parmi les mahométans et les juifs, les panthéistes et les sceptiques; et, chez les uns comme chez les autres, nous rencontrons le voleur, l'impudique, le parjure, l'assassin. Ce fait, qu'aucun homme de bonne foi ne peut révoquer en doute, prouve manifestement que les dogmes et les cultes religieux influent bien moins sur la pratique de la vie humaine que ne le prétendent les fanatiques de toutes les croyances; que les lois de la morale naissent du sentiment et de la révélation naturelle de la conscience; que la conscience, quant à ses impulsions intimes et ses principes fondamentaux, est une et identique chez tous les hommes, sauf les différents degrés de civilisation et de culture intellectuelle; et que les symboles religieux sont tenus par toutes les personnes de bon sens pour des opinions privées que chacun doit respecter chez les autres, mais que nul n'a le droit de nous imposer; opinions qui varient selon le pays où l'on naît, l'éducation que l'on reçoit, les études que l'on fait, la profession que l'on embrasse; opinions

défendues avec un barbare enthousiasme par les peuples ignorants et superstitieux, mais regardées avec une tranquille indifférence par les hommes vertueux et éclairés. Aussi, quelque différente que soit la croyance des hommes relativement à la nature de Dieu et de l'âme, il est certain que leur morale est substantiellement la même; d'où il suit que les devoirs, prescrits par celle-ci, sont communs et universels, qu'ils obligent tout le monde, dans tous les temps et dans tous les lieux, tandis que les pratiques, commandées par la religion, sont particulières, et n'obligent que certains individus, dans certains lieux, certains temps déterminés : les premiers sont admis et reconnus pour vrais par la conscience humaine, et les secondes n'ont de force que dans leur secte respective : les uns sont les préceptes de la raison, les autres des décrets de l'autorité, ceux-là constituent l'humanité, celles-ci les Églises.

Donc la thèse de prédilection des théologiens sur les rapports intrinsèques et inviolables de l'ordre social et de l'ordre surnaturel, que nous avons déjà combattue plusieurs fois dans le cours de cette discussion, et spécialement en traitant de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de la nécessité de la révélation, est renversée de fond en comble. Au lieu d'affirmer que la vie morale et sociale de l'humanité serait impossible si elle n'était pas gouvernée par les croyances ou doctrines surnaturelles, il faut dire, au contraire, qu'elle ne serait aucunement possible si elle dépendait véritable-

ment de celles-ci. En effet, le fondement de tout l'ordre surnaturel et révélé est l'idée de Dieu. Or, chaque religion se fait de Dieu une idée particulière, propre, qui est généralement la négation et le contre-pied de l'idée que s'en font les autres; il en résulte que les systèmes théologiques nous présentent le spectacle, moitié ridicule moitié atroce, d'une perpétuelle et implacable guerre des dieux. Ainsi le Dieu des chrétiens faisait consister la vertu et la sainteté dans l'extermination du Dieu des gentils et des mahométans, et celui-ci, dans l'extermination de celui-là. Le Dieu des catholiques a en horreur le Dieu des protestants, qui le lui rend de bon cœur. Concevez donc la possibilité, si vous en avez le courage, d'un ordre social fondé sur quelque idée positive et dogmatique de Dieu! Concevez la possibilité d'une union, d'une fraternité, d'une solidarité quelconques entre des peuples qui, en tête de toutes les lois, de tous les devoirs, placent l'obéissance à Dieu, et dont chacun imagine un Dieu à sa manière, et le fait parler selon les idées, les passions, les besoins, les intérêts, les caprices et les préjugés qui le dominent lui-même! La société serait aussi impossible entre pareilles gens qu'entre les chiens et les chats, les loups et les agneaux.

Et ne venez pas nous opposer l'état actuel de l'Europe civilisée, où, en dépit d'un grand nombre de religions ennemies, les peuples vivent en société, entretenant un commerce mutuel de biens et de pensées, de désirs et de sentiments. L'exemple est mal choisi, parce que

l'Europe moderne est chrétienne de nom, si l'on veut, mais ne l'est pas de fait. Or, est-il juste, demanderons-nous avec Charles Fauvety, de confondre la société présente avec une religion, et d'appeler chrétienne une culture purement civile? Comment peut-on attribuer à l'Église les progrès d'une société, qui n'a pu se constituer qu'à la condition de s'affranchir de l'Église? Qu'y a-t-il donc d'exclusivement chrétien dans ce qui constitue la civilisation de l'Occident? Est-ce l'industrie, la science, l'art, l'administration, la guerre, la législation? Dans toutes ces fonctions de l'activité humaine, il n'y a plus rien qui porte l'empreinte du christianisme, et l'on ne peut confondre deux choses aussi distinctes que la civilisation et la révélation, ce qui marche et ce qui est immobile, ce qui est de la terre et ce qui est du ciel.

Mais l'exemple, qui s'appliquerait à notre cas, est celui des six premiers siècles de l'ère moderne, c'est-à-dire la fondation du christianisme; c'est celui du xe au xve siècle, c'est-à-dire la propagation de l'islamisme en Europe; c'est celui plus récent encore des xve et xvie siècles, c'est-à-dire l'établissement du protestantisme. Voyez quels étaient les rapports des gentils avec les chrétiens, de ceux-ci avec les Turcs, des catholiques avec les protestants : voyez si c'était là une société d'hommes, et non pas plus tôt une arène de bêtes fauves, où l'on ne pouvait obtenir un peu de trêve et de paix, que lorsqu'une race ou une secte avait consommé la destruction de la secte ou de la race rivale!

Voilà le seul ordre social que puissent enfanter les religions, qui se disent révélées de Dieu. Oh! l'humanité en a déjà fait une trop longue et trop douloureuse expérience; elle s'est convaincue, au prix d'ineffables souffrances, que l'ordre prétendu, pour lequel on invoque la nécessité d'une révélation divine, n'est et ne peut être que le règne du privilége, de l'iniquité, du despotisme, le règne des prêtres sur les consciences, des rois sur les nations, des seigneurs sur les peuples, des riches sur les pauvres, le règne de la grandeur, de l'impunité du bonheur de quelques-uns sur la misère, l'oppression, l'abrutissement, la mort des multitudes. Mais ce règne infâme, cet ordre exécré a désormais perdu tout prestige d'autorité sur l'esprit et sur le cœur des nations civilisées, et il ne tardera pas à disparaître complétement de leurs institutions politiques et sociales. Alors, et seulement alors, nous pourrons saluer l'ordre véritable, le règne heureux de la liberté.

CHAPITRE XII.

MIRACLES.

Avant de passer de la thèse de la possibilité et de la nécessité d'une révélation à la thèse de son existence, les théologiens s'appliquent à déterminer les signes ou caractères, au moyen desquels on pourra discerner avec certitude la révélation vraie des révélations fausses, la

parole de Dieu de toute doctrine humaine. Sans ce criterium, sûr, infaillible, comment pourrait-on se prononcer au milieu de tant de religions, qui toutes se prétendent révélées par Dieu? Les théologiens croient qu'ils le possèdent, et ils enseignent qu'il consiste dans les miracles et les prophéties. Voyons quelle confiance mérite cette prétention.

La théorie chrétienne des miracles se réduit à deux points :

1° Les miracles sont possibles;

2° Ils sont le signe caractéristique et infaillible de la révélation divine.

La démonstration du premier théorème se fait ainsi :

Le miracle est un fait sensible, extraordinaire, contraire à l'ordre habituel de la Providence et aux lois de la nature. Or un semblable fait n'implique aucune répugnance, car Dieu, qui a librement créé et ordonné l'univers, peut déroger aux lois qu'il a librement imposées à la nature. Et cette dérogation ne répugne pas à l'immutabilité divine, parce que si le miracle, comme fait, se produit dans le temps, il est, comme décret, coéternel à Dieu qui, en établissant l'existence et l'ordre du monde, a établi en même temps les circonstances dans lesquelles les lois de la nature doivent être suspendues ou interverties. Donc les miracles sont possibles.

C'est toujours, comme vous le voyez, le même argument, auquel il ne manque qu'une base. Assurément, en supposant un Dieu pensant, voulant et agissant

comme nous, sauf à un degré supérieur de perfection; un Dieu, qui aurait donné au monde son existence et ses lois, la question serait bientôt tranchée, et la possibilité du miracle ne serait plus qu'un corollaire immédiat de la nature de Dieu et de la création du monde. Mais, puisque cette création et cette nature, au lieu d'être une réalité rationnelle et scientifique, ne sont pour la science et pour la raison qu'une chimère, moins que rien, le miracle encourt le même sort et se montre comme un pur contre-sens.

En effet, ses caractères, de l'aveu des théologiens eux-mêmes, sont :

1° D'être un fait sensible;

Mais le sensible ne peut être l'effet de ce qui est absolument immatériel, d'un esprit pur, tel qu'ils supposent leur Dieu;

2° De ne pouvoir provenir d'une cause naturelle;

Mais en dehors des séries de causes et d'effets naturels, c'est-à-dire de fonctions et de phénomènes appartenant à l'univers, il n'y a pour nous que le néant, et le néant ne peut rien produire;

3° D'être surnaturel, c'est-à-dire l'œuvre exclusive de Dieu;

Mais le surnaturel, c'est-à-dire la dérogation aux lois de la nature, n'est aux yeux de la raison et de la science que l'impossible. Donc le miracle répugne, de quelque côté qu'on l'envisage.

En outre, de quel droit pourrait-on ranger au nombre des miracles un fait quelconque? La condition

principale du miracle, en vertu de la définition même des docteurs chrétiens, c'est que le fait soit en dehors de toutes les lois de la nature : on ne peut donc admettre un miracle qu'à la condition de connaître pleinement la nature et ses lois; autrement, comment pourrait-on décider si le fait est conforme ou contraire à celles-ci? Le vulgaire, qui, de tout l'organisme de l'univers, connaît à peine les lois des phénomènes quotidiens et les plus communs, dans lesquels il est à la fois acteur et spectateur, tiendra certainement pour miraculeux ce qui, aux yeux du physicien, du chimiste, du mécanicien, de l'astronome, n'est que le phénomène le plus naturel du monde. Or, les plus grands savants n'oseraient prétendre à la connaissance entière, absolue, de toutes les lois qui gouvernent la nature; donc, le criterium pour discerner les faits miraculeux des faits naturels, quel serait-il? L'ignorance.

Les apologistes font ensuite d'inutiles efforts pour prouver que Dieu, en faisant un miracle, ne se contredit pas lui-même. Ils disent :

Que Dieu, à proprement parler, ne gouverne pas les genres et les espèces, qui sont de pures abstractions, mais les individus qui sont des réalités; qu'ainsi les lois, qui régissent le monde, ne sont point universelles par essence (puisque l'universalité est aussi une idée tout humaine), mais individuelles; elles ne se réfèrent point aux genres et aux espèces, mais aux individus en particulier; dès lors le miracle n'est point une dérogation à une loi quelconque de la nature, mais l'exécution

de la loi particulière assignée par Dieu à telle ou telle chose : par exemple, une planète, en s'arrêtant, ne viole point la loi universelle des révolutions astronomiques, elle obéit à sa loi propre, émanée de Dieu, qui a décrété de toute éternité et ses mouvements et ses temps d'arrêt.

Il y a d'abord ici une contradiction ou une confusion de termes, qui détruisent l'idée même de miracle. Tout à l'heure les apologistes le définissaient un fait contraire aux lois de la nature. Maintenant, si l'on n'admet plus de lois universelles dans la nature, si chaque individu est régi par des lois particulieres, le miracle devient un fait non plus contraire, mais conforme aux lois naturelles, en tant qu'il n'est que l'exécution de la loi propre à tel individu ; loi toujours naturelle, qu'elle soit ou non conforme à celle des autres individus semblables. C'est là, en vérité, une étrange théorie pour défendre les miracles ; elle revient à dire que les miracles sont possibles parce qu'ils sont impossibles.

De plus, cet argument de la dérogation aux lois de la nature, qui serait possible ou impossible à Dieu, peut avoir quelque force contre le déisme, qui tient l'ordre naturel pour un libre effet de l'intelligence et de la volonté de Dieu ; mais il n'a aucun sens contre le rationalisme, qui ne reconnaît rien de réel en dehors de l'univers, et qui élimine du champ de la connaissance humaine la cause première et absolue de la nature. Nous ne disons pas que les miracles sont impossibles parce que Dieu ne peut pas déroger à ses

propres lois; nous disons que toute dérogation aux lois de la nature, qu'elles soient universelles ou particulières, est impossible, parce qu'elles ne dépendent de personne et que tout dépend d'elles; d'où il suit que les anomalies elles-mêmes, les exceptions, les prodiges de toute sorte rentrent toujours dans leur ordre, c'est-à-dire dans la nature.

Qu'on nous cite un miracle, un seul, qui se soit opéré là où il pouvait être observé et vérifié dans toutes les règles, et alors nous y croirons. Qu'on nous cite un mort qui ait ressuscité dans un amphithéâtre d'anatomie, sous les yeux des médecins, et alors nous croirons que la vie ne dépend plus absolument de cette intégrité des organes, qui est la condition de toute existence animale, mais qu'elle peut se manifester encore avec un cerveau détruit, un cœur incapable de battre, un poumon qui n'est plus apte à respirer. Qu'on nous cite un corps pesant qui, sous les yeux des physiciens, se soit élevé en l'air contrairement aux lois de la gravité, et alors nous croirons que les propriétés essentielles des corps sont susceptibles de quelque suspension momentanée, et qu'on peut admettre un feu sans chaleur, une pierre sans pesanteur, la foudre sans électricité. Qu'on nous cite une planète qui, sous les yeux des astronomes, se soit arrêtée dans sa révolution, et alors nous croirons que la terre a pu s'arrêter, et le soleil rétrograder vers l'orient, et l'ombre du cadran ne pas suivre l'astre, dont il indique la marche. Mais tant qu'on invoquera comme témoins des phénomènes

de la vie, des corps et des astres, les multitudes qui ignorent jusqu'au nom de physiologie, de physique, d'astronomie, il doit être permis de répondre par un sourire aux fadaises miraculeuses de pareils savants.

Passant au second point, les théologiens s'efforcent de l'établir ainsi :

Les miracles ne peuvent être faits que par Dieu : donc une révélation, confirmée par des miracles, ne peut être que divine, parce que Dieu est la vérité même et ne peut ni se tromper, ni vouloir nous tromper.

Nous n'avons plus besoin de discuter de pareils arguments, qui n'ont d'autre appui qu'une supposition fausse, c'est-à-dire l'idée théologique de Dieu et de son action sur le monde. Nous avons vu combien cette idée, avec tout l'ordre surnaturel qu'elle a enfanté, répugne aux principes de la raison, de la logique, de la science; chaque preuve qu'on en tire ne peut donc être qu'un sophisme.

Mais la question des miracles ne touche pas seulement à la philosophie; elle appartient encore à l'histoire, et, dans le champ des faits plus encore que dans celui des idées, la cause de la théologie se montre désespérée. Les miracles en effet, loin d'être le signe propre et distinctif de la révélation chrétienne seule, sont la prérogative commune de toutes les révélations et de toutes les religions du monde. Toutes se prétendent issues d'un Dieu ayant manifesté son existence et sa volonté à l'homme qu'il entendait constituer le pro-

pagateur du nouveau culte; toutes invoquent des miracles éclatants comme preuves de la vérité et de la divinité de leurs doctrines : donc elles sont toutes vraies et divines de la même manière, ou bien les miracles ne sont point un criterium religieux.

Et voulez-vous savoir ce que les apologistes répondent à cet argument de fait? Ils disent que les miracles de la révélation chrétienne sont les seuls vrais et certains; que ceux de toutes les autres révélations sont feints ou fabuleux, et ils citent à l'appui le témoignage des critiques et des érudits les plus renommés.

Belle réponse! Mais des érudits et des critiques, plus fameux encore, n'ont-ils pas démontré que les miracles réputés vrais et certains par la théologie chrétienne sont pareillement feints et fabuleux? S'il vous est permis de conclure que les prodiges attribués aux divinités païennes sont des fables parce que quelque ancien philosophe en riait, ne nous sera-t-il pas permis, à plus forte raison, de soutenir que les miracles, dont on affuble la Divinité chrétienne, sont des mythes puisque d'autres philosophes, autrement nombreux et non moins considérables, s'en moquent ouvertement?

Vous direz qu'en dépit de ces incrédules, des millions et des millions de chrétiens ont cru et croient encore aux miracles avec une foi inébranlable.

Mais, en dépit des sceptiques invoqués par vous, des millions de millions d'Indiens, de Chinois, de Persans, d'Égyptiens, de Grecs, de Romains, de Turcs, d'Arabes n'ont-ils pas cru et ne croient-ils pas encore, avec une

foi pareille à la vôtre, aux miracles de leurs dieux? Donc, il n'y a pas de milieu : l'argument vaut toujours pour toutes les religions, ou il ne vaut pour aucune; pour aucune, si nous remettons le jugement de la question à la critique rationnelle; pour toutes, si nous acceptons le témoignage de la foi naïve. Devant la critique comme devant la foi tous les miracles sont égaux; celle-ci les tient tous pour des faits historiques; celle-là les relègue tous parmi les mythes imaginaires.

C'est là le résultat de la marche naturelle par laquelle l'humanité passe de la foi aveugle à la science, de la crédulité à la critique, de l'empire de l'imagination à celui de la raison. Nous en avons aujourd'hui la preuve sous les yeux. La religion chrétienne domine dans les pays où les sciences ont fait et continuent à faire les plus grands progrès, et cependant la méthode scientifique est la négation de la foi. Le principe, qui sert de point de départ aux naturalistes, comme l'a sagement fait observer Alfred Maury, c'est que tout ce qui arrive dans l'univers est l'effet de ces lois universelles et constantes, la manifestation de ces activités intimes et immanentes, qui constituent la vie de la nature, de telle sorte qu'un phénomène quelconque ne peut pas ne pas être naturel. Donc, quand un fait nouveau, extraordinaire, inexpliqué, s'offre à la science, elle en recherche aussitôt la cause dans les lois connues, ou elle s'efforce de découvrir une loi nouvelle qui puisse en rendre raison. Aujourd'hui la science n'admet plus de miracles, parce que l'expérience jour-

nalière atteste que des faits, restés longtemps inexpliqués, trouvent peu à peu leur explication dans les lois physiques, physiologiques ou morales. A ses yeux donc le miracle, de même que le prodige, ne peut être qu'un fait qui, au premier abord, sembla en dehors de l'ordre naturel, qui excita l'étonnement, suivant l'étymologie de *miracle* (du mot latin *mirari*), mais qui finit par tomber sous la loi commune. Ainsi le progrès de la raison publique a opéré une véritable révolution; les savants, ceux mêmes qui croient le plus fermement à la réalité des miracles de la Bible, ne laissent pas de se conformer dans la pratique à ce principe de philosophie naturelle, tant il a déjà pénétré dans les esprits cultivés. S'ils font une exception pour le merveilleux biblique, c'est uniquement par respect pour l'autorité de la foi; mais, dès que celle-ci n'enchaîne plus leur raison, ils n'hésitent point à appliquer rigoureusement la méthode rationnelle, et, loin d'expliquer les faits extraordinaires, dont ils sont eux-mêmes témoins, par une subversion de l'ordre naturel due à une action divine, ils sont d'accord avec les libres penseurs pour déclarer qu'ils rentrent dans l'ordre naturel.

Donc, plus un peuple aura été crédule et en même temps ignorant des sciences physiques, et plus il aura dû admettre de miracles. Au contraire, plus les lumières se sont propagées, plus les sciences ont été étudiées, plus les secrets de la nature nous ont été révélés, et plus le merveilleux est devenu rare. L'histoire en fait foi. Au moyen âge, les miracles se produisaient par

milliers (il suffit, pour s'en convaincre, de lire la *Vie des Saints*), ils intéressaient tout le monde, ils pénétraient dans les écoles, ils dominaient les sciences, ils remplissaient les chroniques, ils devenaient un objet universel de respect et de culte, d'enthousiasme et de terreur! De nos jours, ils sont très-rares, et ceux, en petit nombre, qui se risquent encore pour éprouver la foi des peuples modernes, se font comme dans l'ombre, en présence de quelques personnes disposées d'avance à les confesser, n'excitent qu'une rumeur passagère, fuient la lumière de la critique, et ne sont enregistrés que dans les livres faits pour alimenter la piété du vulgaire superstitieux et dévot.

Cette loi historique démontre que la croyance aux miracles résulte de la tendance naturelle de l'esprit humain, dans les temps d'ignorance et de barbarie, à substituer constamment une cause surnaturelle aux causes naturelles, et à rapporter tout ce qui l'étonne à l'intervention d'un être supérieur. Cette tendance saute aux yeux des Européens qui voyagent dans le Levant, en Égypte, par exemple, où les maladies ne sont point regardées comme le résultat d'une influence climatérique ou d'un vice dans l'organisme, mais comme un effet immédiat de l'action de Dieu; où l'on fait intervenir Dieu ou le démon dans les phénomènes les plus simples, bien que leur véritable cause ne soit pas difficile à pénétrer. Les miracles sont aussi très-nombreux chez les sectateurs de Brahma, de Buddah et de Mahomet. En somme, le nombre des miracles à une

époque donnée est toujours en raison directe de la prédisposition des peuples au merveilleux, c'est-à-dire de leur ignorance. Cela justifie, jusqu'à un certain point, cette doctrine des théologiens, que c'est la foi qui opère les miracles, et que rien de surnaturel n'est impossible à celui qui a une foi vive et entière dans la puissance de Dieu. Il est clair en effet que plus sa foi est grande, et plus le fidèle est disposé à voir une intervention divine dans les faits qui s'offrent à lui avec quelque caractère extraordinaire.

Donc, et philosophiquement, et historiquement, les miracles répugnent à la critique, dont l'office se borne dès lors à soumettre à l'examen les récits miraculeux des livres saints, afin d'en rechercher l'origine et d'en expliquer la formation. Ce travail a été entrepris et accompli par les plus savants critiques modernes de l'Allemagne et de la France, et parmi ceux-ci M. Maury occupe à juste titre un rang des plus distingués. Après de longues et consciencieuses études, il a démontré que les miracles doivent être rapportés à quatre sources distinctes.

1° Les légendes et traditions populaires. Recueillies par des esprits crédules et grossiers, embellies par l'imagination, transformées, dénaturées par le temps et par leur transmission de bouche en bouche, elles ont donné aux événements les plus simples la couleur du merveilleux; aux circonstances réelles on a ajouté des circonstances fabuleuses; de pieuses fraudes ont consommé l'œuvre de la crédulité et de l'imagination.

C'est là la source la plus abondante de miracles, et celle des plus merveilleux.

Ainsi, les prodiges qui accompagnèrent la mort du Christ sur la croix ont tous les caractères de la légende. Le souvenir de quelque éclipse ou de quelque tremblement de terre, survenus vers cette époque, aura été rapporté à ce moment solennel. Cette phrase : *Le soleil s'obscurcit*, n'était dans l'origine qu'une métaphore ou une hyperbole, qui plus tard fut prise à la lettre. En général ces légendes ne prirent faveur que longtemps après la mort du personnage qui en était le héros; l'ignorance dénatura le sens naïf et primitif de certaines expressions des contemporains, et le merveilleux finit par se lier intimement au fait historique. De plus, des récits analogues se rencontrent dans les écrivains de l'antiquité et dans ceux de l'Orient à propos de la mort des grands personnages, tels que Romulus, César, l'empereur Valens, Foe, le saint musulman Hussam; les peuples anciens croyaient généralement que des phénomènes merveilleux et extraordinaires annonçaient la mort des hommes illustres, des princes, des héros, des saints.

2° L'ignorance des sciences physiques. C'est elle qui a fait prendre pour des miracles une foule de phénomènes naturels. Ainsi, le passage de la mer Rouge est un fait qui s'explique facilement au moyen d'un banc de sable, qui n'était guéable qu'à la marée basse. On explique aussi naturellement la conversion des eaux amères en eaux douces. Lepsius a récemment trouvé

la manne miraculeuse dans les vallées du Sinaï ; c'est une espèce de miel, qui découle de l'arbuste appelé par les Arabes *tarfa*. Les poules du désert lui ont rappelé les fameuses cailles, envoyées en si grand nombre par Dieu pour nourrir le peuple élu. Et la plupart des non moins célèbres plaies d'Égypte ne sont que des fléaux, ordinaires dans ce pays et qui ne l'ont que trop souvent affligé et dépeuplé.

Un autre ordre de faits, également naturels, mais qui pouvaient sembler plus merveilleux, appartient à la même catégorie : ce sont les guérisons opérées grâce à l'influence de l'imagination. La médecine a recueilli un grand nombre d'exemples de cures, qu'on ne peut attribuer qu'à la profonde conviction du malade qu'il guérirait. Et ces guérisons ne sont pas seulement l'effet de paroles proférées par de saints personnages, ou d'une imposition des mains accompagnée d'un rite religieux ; elles sont dues encore à l'emploi d'onctions, de talismans, d'amulettes, sans aucune vertu médicale propre et capables seulement d'exercer une influence sur l'imagination du malade. Des guérisons de ce genre ont été opérées par des personnages païens ou hérétiques. Pyrrhus, Adrien, Vespasien guérissaient les malades par leur contact ; les rois de France et d'Angleterre guérissaient les écrouelles par le même moyen ; Valentin Greatakes a fait publiquement à Londres des centaines de cures de tout genre, en appliquant ses mains sur les parties malades ; la Swedenborgienne de Saint-Amour guérissait aussi les malades par un simple

attouchement; en Orient, et autrefois en Portugal, on a vu des charlatans obtenir des guérisons merveilleuses en couvrant de salive les membres endoloris. Ces faits expliquent les guérisons opérées parmi les chrétiens par l'imposition des mains ou le contact des reliques, à la suite de neuvaines ou autres exercices pieux. Et la preuve que l'imagination seule opérait dans ces différents cas et qu'il n'y avait rien de miraculeux, c'est que de fausses reliques et de faux saints ont produit les mêmes effets. Et l'on n'a pas guéri ainsi des maladies nerveuses seulement, mais des plaies, des tumeurs, des blessures, des fièvres, des rhumatismes, des inflammations aiguës. Et l'on a vu des élixirs, des baumes, des onguents produire des effets curatifs sur les personnes qui croyaient dans leur efficacité, et perdre toute leur vertu sur celles qui n'avaient pas la même foi. Les causes de cette action prodigieuse de la pensée sur le corps ne nous sont pas mieux connues que celles de la vie, mais il suffit d'en avoir constaté la réalité dans un certain nombre de phénomènes, pour en exclure absolument le caractère miraculeux dont la crédulité populaire les avait revêtus.

3° L'extase et l'hallucination, les visions et les songes. L'extase religieuse est un état dans lequel l'âme, se détachant des objets qui l'environnent, semble entrer en communication directe avec le monde immatériel. Elle y parvient au moyen d'une aspiration puissante et s'y complaît dans une mystérieuse volupté jusqu'au moment où, épuisée par ce commerce divin, elle

retombe dans la sphère du monde sensible et rentre dans la vie commune. L'extatique concentre, dans cette union intime avec Dieu et avec les êtres surnaturels, toute son attention, toutes ses facultés; la vie semble se retirer de son corps et se diriger tout entière vers le ciel; les membres sont rigides et immobiles, les muscles fortement tendus; les sens ne transmettent plus les sensations; la sensibilité physique est plus ou moins éteinte, pendant que l'âme est plongée dans la pensée du ciel, et la joie se reflète sur le visage empreint d'une douce sérénité, dans l'œil animé d'un feu brillant. Les théologiens regardent l'extase comme une des faveurs les plus signalées que le Créateur puisse accorder à la créature; aussi Rome a-t-elle mis au nombre des saints la plupart de ceux qui l'ont éprouvée. La vie des extatiques, écrite avec enthousiasme et crédulité, pleine de toutes les merveilles imaginées par les légendaires, a servi d'aliment spirituel aux âmes pieuses. Les livres, les lettres, les méditations, où ces saints personnages ont consigné les sensations étranges qu'ils ont éprouvées, et les visions prodigieuses auxquelles ils ont assisté, passèrent aux yeux du clergé catholique pour des commentaires sublimes de la Bible, où se révélaient les liens mystérieux qui unissent la terre au ciel.

C'est ainsi qu'on envisageait le phénomène de l'extase au moyen âge, alors que la théologie régnait seule et sans rivale. On ne cherchait point alors à analyser la cause de ce phénomène, à en étudier et à en constater

les particularités et les anomalies ; il suffisait d'admirer le miracle de la grâce et de la faveur célestes ; on proclamait que les voies de Dieu étaient impénétrables, sa puissance infinie ; et l'on n'allait pas au delà. Les cloîtres se peuplaient chaque jour d'hommes nouveaux, qui venaient y consumer, dans la pénitence et dans l'austérité, toute l'énergie de leur esprit, toute l'ardeur de leurs sentiments ; de jeunes filles, dont la beauté se flétrissait sous le cilice et la discipline, dont les élans tendres et passionnés se transformaient en un mysticisme inquiet et inactif, dont la santé s'altérait sous les rigueurs de l'ascétisme, sous la peur de la damnation, sans qu'elles goûtassent jamais les pures joies de la famille et les devoirs si doux de la maternité. La croyance à cette espèce de communication entre Dieu et la créature était l'une des causes qui contribuaient le plus à attirer dans la vie claustrale une jeunesse si nombreuse, parce que les monastères étaient le théâtre habituel et presque unique de ces miracles de la grâce divine.

Toutefois, malgré la propension des esprits à voir dans l'extase le résultat d'une action surnaturelle, le vulgaire n'avait pas manqué de faire une observation capable d'ébranler sa croyance ; des personnes d'une vie peu exemplaire étaient tombées aussi dans cet état mystérieux, elles avaient eu des visions et des communications avec les anges ; mais les récits qu'elles en faisaient étaient mêlés de blasphèmes et d'hérésies, et souvent ces visionnaires tombaient en proie à des accès de rage et de fureur. Cela fit croire qu'ils ne pouvaient

être parmi les élus de la grâce, et on les considéra comme inspirés non par Dieu, mais par Satan. Celui-ci était réputé le père du mensonge; on pouvait donc facilement le croire l'auteur de toutes ces illusions, dans le but de tromper plus sûrement les âmes. On distingua donc deux sortes d'extases et de visions, deux mondes invisibles avec lesquels on pouvait entrer en rapport. Cette distinction du reste était corrélative au dualisme chrétien, et avait ses racines dans les plus anciennes croyances de l'Orient. Elle prévalut; et l'exorciste dut s'assurer d'abord de quelle nature était l'esprit qui animait l'extatique ou le possédé.

Mais, à l'époque de la renaissance, il s'éleva contre cette doctrine théologique de l'extase une autre doctrine, toute scientifique, toute rationnelle, qui réussit à détrôner la première; et voici comment. L'extase et l'obsession étaient accompagnées de caractères tellement analogues à ceux de plusieurs maladies, qu'en dépit des théologiens plus d'une fois les médecins furent appelés à appliquer les remèdes de leur art pour rendre la santé à l'extatique ou à l'obsédé, et les remèdes réussissaient souvent. D'autre part, la fréquence de l'extase a un effet si débilitant, et altère si rapidement les organes par les fortes commotions du système nerveux, que la plupart des extatiques traînèrent une vie languissante et maladive, avec des alternatives de crises violentes. Les médecins purent ainsi étudier la véritable nature de ces phénomènes, en apprécier les causes, en juger les circonstances; cet

examen fit aussitôt disparaître pour eux la réalité de l'action de Dieu et du démon sur l'âme humaine. Ils trouvèrent dans l'organisme même la véritable cause de l'extase et de l'obsession, ils en proclamèrent le caractère naturel; ils commencèrent à en traiter dans la pathologie des maladies nerveuses et mentales, et ils accomplirent une nouvelle conquête de la science sur la scolastique.

L'état même d'extase ne fut pas observé seulement chez les catholiques livrés à la contemplation et à l'ascétisme; on le rencontre aussi dans d'autres religions; on reconnut qu'il était commun aux individus d'un tempérament mélancolique et nerveux; on constata enfin que, si les idées religieuses, le commerce avec Dieu, la Vierge, ou les anges, étaient l'objet le plus habituel des visions de l'extatique, ces ravissements pouvaient cependant s'appliquer à des personnes et à des sentiments d'une tout autre nature, et être déterminés non-seulement par un élan religieux, mais encore par un amour passionné, une crainte excessive, une admiration portée jusqu'au délire. On en tira cette conclusion que l'extase, loin d'être un mystère de la grâce divine, appartenait simplement à ces phénomènes singuliers, étranges, auxquels donnent lieu les anomalies des fonctions du système nerveux, mais qui sont d'un ordre purement naturel. L'extase fut donc rangée à côté de la catalepsie, du somnambulisme, de l'hystérisme, de la monomanie, de l'hallucination; affections, dont elle est souvent compliquée. Et l'extase religieuse

ne fut plus qu'un cas particulier de l'extase en général, de même que les visions religieuses ne formèrent plus qu'une classe d'hallucinations, les songes religieux un ordre de songes, la monomanie religieuse une espèce de monomanie, etc.

Ayant alors analysé cet état particulier de l'esprit, qu'on nomme extase, il parut évident que, pendant sa durée, l'esprit n'exerce plus ses fonctions ordinaires, qu'il est dévié de son activité normale, qu'il est jeté dans une vie nouvelle, où il se perd et s'exalte. Cet état peut résulter du trouble provoqué dans l'intelligence par la puissance des idées et des croyances qui la possèdent, ou par une affection corporelle, par une disposition maladive des organes et spécialement par l'énervement, qui réagit sur le cerveau et bouleverse l'exercice des facultés intellectuelles; aussi, par suite du nœud intime et réciproque du système psychologique avec le système physiologique dans la production des phénomènes qui caractèrisent l'extase, celle-ci figure-t-elle au nombre des maladies ou affections mentales. En effet, l'extatique concentre exclusivement son attention sur un objet, un être, un spectacle, que son imagination lui représente; il l'examine, l'observe, le regarde, comme il ferait d'une chose réelle. Et il n'agit pas seulement comme le philosophe méditatif, qui réfléchit profondément sur une proposition, qui compare les idées, qui cherche à en extraire des idées nouvelles : l'extatique se représente vivement un fait, une personne, un état de plaisir ou de peine, et les con-

temple de toutes ses forces. Mais cette contemplation n'est point accompagnée, comme la contemplation proprement dite, de la réflexion sur l'objet contemplé : dans l'extase, l'intelligence regarde sans se replier jamais sur elle-même, sans réfléchir sur ce qu'elle voit; elle est absorbée par un spectacle qui l'éblouit et la paralyse; il n'y a pas place pour la réflexion, il n'y a qu'une sensation des plus vives; l'imagination est exaltée, l'attention est tout entière recueillie dans la méditation, ou plutôt l'ardeur d'un acte moral; les sens se ferment peu à peu à toute impression étrangère à celle qui préoccupe l'esprit, à tout objet autre que celui vers lequel sont dirigées toutes les facultés; on ne perçoit plus les faits qui surviennent au dehors, et l'on tombe dans une espèce de catalepsie. Catherine de Gênes, Rose de Lima, Marie de l'Incarnation, Madeleine de Pazzi ont eu des extases cataleptiques d'un, de trois, de huit jours, et l'on croyait que, pendant ce temps, elles étaient visitées par des anges.

Dans l'extase, comme nous l'avons dit, l'âme contemple avec une puissance extraordinaire les objets que l'imagination lui présente. Or, les objets ainsi vus par les yeux de l'esprit constituent ce qu'on appelle proprement vision. Plus il les considère, et plus ils se dessinent fortement; et, comme il les étudie sans s'informer de leurs rapports avec les autres objets semblables, et qu'il ne peut en vérifier la nature, il les accepte tous comme une réalité, il croit à leur existence objective. Ces visions ne sont que des hallucina-

tions du même genre que celles qu'on éprouve dans la manie, dans la lypémanie, dans la monomanie ; ce sont des rêves que l'esprit fait tout éveillé. L'hallucination en général consiste à prendre et à tenir une sensation fausse pour une sensation vraie. Soit qu'elle procède d'un désordre psychologique ou d'une altération physiologique, il y a une grande analogie entre les phénomènes de l'hallucination et ceux du rêve; dans l'une et dans l'autre, on remarque des images extraordinaires, bizarres, variées, changeantes, des bruits soudains, des paroles intérieures que l'on croit entendre. Ce sont des phénomènes, qui dépendent d'un état anormal de l'esprit; état qu'on peut regarder comme le défaut de rapport harmonique, d'équilibre parfait entre l'impressionabilité des sens et la réaction de l'esprit, ou comme la diminution de l'une et l'exagération de l'autre. Laissons à la médecine le soin de rechercher les causes de ce défaut d'équilibre; il nous suffit de faire remarquer que, quelles qu'elles soient, l'hallucination est toujours l'indice d'une lésion intellectuelle. Elle peut affecter tous les sens, ou même avoir son siége dans les appareils de la vie intérieure. Les hallucinations de la vue et de l'ouïe sont les plus communes, parce que les idées, qui se rapportent aux sensations nées de ces organes, sont plus que toute autre liées à l'image et au signe, qui servent comme d'enveloppe, de forme, de soutien aux idées elles-mêmes. De là les visions, qui tiennent une si grande place dans l'histoire des religions, et les voix célestes, et les apparitions miraculeuses. Un hal-

luciné voit des yeux de l'esprit, par le moyen d'une *idée-sensation*, un homme déjà mort; il s'imagine en conséquence que cet homme est ressuscité, et il raconte sa résurrection, comme un miracle, avec une entière bonne foi. Les hallucinations de l'odorat, du goût, du toucher sont fréquentes et accompagnent d'ordinaire l'aliénation mentale. Dans l'état de folie, on sent des odeurs imaginaires, des saveurs bizarres, des poisons, des meurtrissures, des coups. Certaines saintes mystiques très-célèbres étaient de véritables *aliénées*, que l'ignorance du temps prenait pour des femmes inspirées de Dieu et en communication avec le ciel. Leurs vies sont remplies d'une foule de circonstances dans lesquelles on trouve la preuve manifeste d'hallucinations de tout genre. Ces pauvres créatures s'imaginaient sentir des parfums célestes, goûter la manne, entendre des concerts angéliques, être pressées entre les bras de l'époux divin, voir Dieu et les anges, le paradis et l'enfer. Nos maisons de fous renferment bien des femmes qui, il y a sept ou huit siècles, auraient été canonisées.

4° L'imposture et la fraude. C'est la cause la plus rare des miracles. Il y a eu, sans aucun doute, des guérisons simulées et des actes de fourberie de la part des prêtres, qui cherchaient ainsi à prendre de l'autorité sur les esprits, à inspirer le respect ou la terreur; mais ce sont des cas assez rares et sans grande importance dans l'histoire sacrée. Les fraudes pieuses, bien qu'autorisées par certains docteurs, ont au fond toujours été contraires au principe du christianisme, qui

condamne solennellement le mensonge. Nous critiquons librement les faits et les dogmes que cette religion a proposés à la foi de ses sectateurs, mais nous reconnaissons aussi que la morale a pris sous elle un caractère bien plus pur et un empire bien plus puissant sur le cœur humain. Les apôtres de l'Évangile ont pu se tromper avec leur siècle, et substituer une puissance divine à des causes tout à fait naturelles; mais ils n'étaient pas de vils imposteurs, cachant sous le masque de la piété le dessein de tyranniser le monde; leurs vertus déposent de la pureté de leurs intentions, et les fruits, produits par leur mission, montrent assez que, s'ils ne surent pas se garder des superstitions populaires, ils les firent du moins servir à l'amélioration du cœur humain et à la civilisation des peuples.

Concluons avec l'illustre Émile Littré que la différence la plus remarquable entre les temps anciens et les temps modernes est la croyance au miracle. L'esprit antique y crut, l'esprit moderne n'y croit plus. Il semble donc qu'un abîme soit ouvert entre les deux civilisations, et que nous soyons en face d'un terrible dilemme : ou le passé, ou le présent se trompe. Pour résoudre la difficulté les uns ont pris le parti de nier l'esprit moderne, les autres l'esprit ancien. Pour les premiers, la civilisation moderne n'est qu'une décadence, une dépravation continue, à laquelle on ne peut remédier que par une vaste restauration du passé. Pour les seconds, la religion antique n'est que fraude, mensonge et oppression : imposteurs d'une part, et dupes de

l'autre. Mais ces systèmes n'expliquent pas la vie de l'humanité; ils la mutilent et la calomnient. Les uns effacent de l'histoire toute l'époque ancienne, et les autres toute l'époque moderne; mais de quel droit? L'une n'est-elle pas aussi réelle et aussi naturelle que l'autre?

Aux systèmes négatifs et exclusifs ont succédé les théories qui, par un amour excessif de conciliation, sont tombées dans le paradoxe opposé. Quelques-uns ont supposé dans la théologie des allégories mystérieuses, des symboles cachés des vérités mêmes, aujourd'hui découvertes par la science; d'autres ont essayé d'expliquer tout le merveilleux des anciennes religions, en y voyant le récit historique, mais incomplet, de faits naturels. Or, pour envelopper une vérité de symboles il faut d'abord la connaître; donc, pour admettre la première opinion, il faut supposer que les anciens révélateurs connaissaient les doctrines scientifiques aussi bien que les modernes, et mieux que les modernes : hypothèse contre laquelle proteste l'histoire. Et pour transformer la légende en histoire, il ne suffit pas de suppléer ou de rectifier certaines circonstances du récit, il faut le défaire et le refaire en entier, le dépouiller de tous ses caractères et de toutes ses couleurs propres, ne plus rien lui laisser de sien : hypothèse qui équivaut non pas à une interprétation, mais à une falsification de l'histoire.

Donc, il n'est pas permis de toucher aux légendes religieuses, soit pour les convertir en allégories, soit

pour les traduire en histoires; il n'est permis ni de les nier comme des impostures, ni de les accepter comme des réalités. Leur clef se trouve dans l'ordre mental ou psychologique, en ce sens qu'elles attestent non des faits réellement advenus, mais les conditions intellectuelles et morales qui ont modifié peu à peu la vie intime de l'humanité qui, par la faculté qu'elle possède d'apprendre toujours, suivant le mot célèbre de Pascal, et de ne mourir jamais, est destinée à parcourir une série indéfinie de transformations, même religieuses. Et l'on ne peut comprendre l'histoire, si l'on ne conçoit pas l'humanité comme un être immense qui s'étend et se développe dans le temps. Parmi les conditions de son développement figurent au premier rang les croyances religieuses, qui ont présidé à la constitution primitive des sociétés humaines. Les différents systèmes théologiques, qui ont réduit les croyances en religions, ne sont autre chose que les efforts successifs de l'humanité pour progresser dans la voie interminable du vrai et du bien, efforts consignés peu à peu et déposés dans les légendes sacrées, auxquelles la raison ni l'histoire ne peuvent accorder d'autres caractères que ceux du milieu qui les a produites; caractères de plus en plus élevés, plus purs, plus propres à réaliser dans la société l'ordre, la science, la moralité, le perfectionnement. La critique a donné le nom de *mythes* à ces légendes. Transmis de bouche en bouche, puis recueillis et inscrits dans les livres, ils sont devenus le patrimoine des grandes sociétés, qui

en faisaient leur point d'appui. Mais l'empreinte du temps et du lieu, où ils avaient pris naissance, reste indélébile et devient plus tard la cause d'un conflit avec une science plus vaste, avec une raison plus cultivée. Sans doute les individus concourent à la formation du mythe, soit lorsqu'il n'a pas encore d'existence dans la tradition, soit lorsque les traditions sont recueillies et rédigées par écrit; mais le mythe est spontané et indépendant, en tant qu'il contient les germes de la nouvelle initiation et qu'il retrace les couleurs de l'époque où il se forme. Toute la latitude, qui lui est accordée, est circonscrite entre le besoin de glorifier le nouvel idéal, et la nécessité de le glorifier avec l'imagination, avec les sentiments, avec les connaissances du temps. C'est là la seule réalité qui appartienne à l'élément miraculeux des religions.

CHAPITRE XIII.

PROPHÉTIES.

La théorie des prophéties est absolument analogue à celle des miracles; notre réfutation sera donc analogue aussi, mais plus courte. Les apologistes entendent par prophétie la manifestation d'une chose future, qui ne puisse être connue par aucun moyen naturel. Ils prouvent en premier lieu qu'elle est possible, parce que,

Dieu connaissant toutes les choses futures, rien ne s'oppose à ce qu'il les manifeste à qui bon lui semble. Ils prouvent en second lieu que la prophétie est un caractère très-certain de la révélation surnaturelle et divine, parce que, les prophéties ne pouvant procéder que de Dieu, une religion qui s'appuie sur elles ne peut être que divine.

Or, la première proposition est fausse, puisqu'elle ne repose que sur la fausse hypothèse d'un Dieu créé par les théologiens à leur image et à leur ressemblance; la même critique, qui a démontré l'absurdité de l'idée de leur Être infini, fait voir clairement l'impossibilité de la prophétie. En effet, les conditions qu'ils exigent pour constituer une véritable prophétie sont :

1° Que ce soit une prédiction certaine, et non conjecturale;

2° Que la prédiction porte sur une chose future libre, et qui par conséquent ne puisse être connue par le moyen d'aucun autre art ou science naturels;

3° Que la prédiction soit déterminée et précise au point de ne pouvoir être interprétée de deux manières, ni appliquée à deux objets différents.

Or, une prédiction ainsi faite est impossible, parce qu'elle implique une connaissance contradictoire. Un événement ne peut pas être libre, s'il a été préalablement déterminé; et un événement futur ne peut être prédit avec certitude et précision, s'il n'est pas susceptible d'être déterminé préalablement : la prophétie exigerait donc la connaissance de ce qui n'est pas sus-

ceptible d'être connu ; c'est-à-dire que son idée même implique l'absurde.

On répond que les choses futures, bien qu'elles ne soient pas réelles en fait, sont néanmoins possibles, et par conséquent susceptibles d'être connues par l'intelligence infinie de Dieu.

Cette réponse pourrait valoir pour la prédiction d'événements futurs simplement possibles, mais non pour la prophétie qui doit les prédire comme certains, déterminés, inévitables. Il ne suffit donc pas que les événements soient possibles ou probables; ils doivent être nécessaires, ce qui est dire qu'ils ne peuvent être libres.

On réplique encore que les choses futures sont par rapport à Dieu comme les choses passées sont par rapport à nous ; aujourd'hui celles-ci ne sont rien pour nous, bien qu'elles aient été autrefois une réalité, et celles-là sont pour Dieu une réalité, bien qu'aujourd'hui elles ne soient encore rien par elles-mêmes.

Mais il y a, entre les unes et les autres, cette différence que les choses advenues ont déjà reçu la plus grande détermination possible, non-seulement dans la cause, mais encore dans l'effet ; il est donc impossible qu'elles soient autres qu'elles n'ont été.

Au contraire, les choses à venir (et il s'agit toujours de celles qui adviennent librement) ne sont encore déterminées d'aucune façon, ni en soi, ni dans leurs causes ; il y a plus, toute détermination en ce qui les concerne est impossible, parce qu'autrement elles ne

seraient plus libres. La comparaison est donc fausse, et la prophétie reste toujours une contradiction.

La seconde proposition n'est pas moins fausse. Les prophéties ne sont, pas plus que les miracles, le privilége d'une seule révélation; elles sont le patrimoine de toutes : dont elles ne donnent à aucune le caractère divin. C'est en vain que les apologistes s'efforcent d'établir quelque différence entre les devins de la Bible et ceux des autres religions; car, s'ils invoquent contre ceux-ci le jugement sévère des critiques, qui ont dépouillé les oracles païens de tout prestige divin et de toute valeur historique et scientifique, nous alléguons contre les premiers l'avis péremptoire d'autres critiques, et plus doctes et plus impartiaux, qui ont réduit les oracles bibliques à la condition de tous les autres, en démontrant : qu'un grand nombre de prophéties ont été écrites après leur accomplissement; que d'autres sont apocryphes, d'autres ambiguës et obscures, de telle sorte qu'elles pouvaient recevoir une infinité d'applications différentes; qu'aucune n'offre les caractères reconnus nécessaires par la théologie elle-même pour en faire le criterium de la religion divine; qu'aucune enfin n'a une valeur particulière qui mérite, de la part de la science et de l'histoire, l'assentiment ou le respect qu'elles refusent aux oracles des autres dieux.

Donc les prophéties ne prouvent pas plus que les miracles que telle révélation soit surnaturelle et divine de préférence aux autres. Au contraire, le fait même de leur universalité autour du berceau des peuples et

des croyances est un indice certain et manifeste que la foi aux prédictions répondait à quelque loi, à quelque condition naturelles de l'humanité, et que la prophétie n'a perdu de son autorité que lorsque cette condition elle-même a changé. La croyance aux prédictions est donc un fait, auquel s'appliquent tous nos développements sur le fait de la croyance aux miracles. Elle prit naissance, comme l'a très-bien fait observer Alfred Maury, dans un phénomène physiologique, ou plutôt pathologique, qui avait fait une vive impression sur l'imagination des peuples primitifs, crédules et ignorants. Les personnes hallucinées, monomaniaques, extatiques, hystériques, lorsqu'elles sont en proie à leurs crises nerveuses, semblent dominées par une force étrangère, qui les force à parler et à agir. Les premiers qui remarquèrent ce fait supposèrent que les malades étaient possédés par un Dieu, par un Être supérieur, et cette croyance ne tarda pas à être partagée par les malades eux-mêmes. Cette idée une fois admise, il était naturel de supposer que les paroles proférées étaient dictées par une inspiration divine. Dans ces discours, dont l'incohérence et l'extravagance excitaient la curiosité et l'étonnement, on chercha à découvrir la prédiction des événements futurs. Dominés par l'idée qu'ils étaient en communication avec la Divinité, les individus atteints de névrose se crurent eux-mêmes doués de la faculté de prophétiser, et ils s'étudièrent à renouveler leurs accès, persuadés qu'ils se mettaient ainsi en relation avec les esprits supérieurs.

De là les sybilles, les sorciers, les mages, les enchanteurs, les talapoins, qui offrirent, en différents temps et en différents lieux, le même spectacle. Dans leurs accès nerveux, qu'ils provoquaient à plaisir, ils prononçaient des paroles qui étaient recueillies avec soin et regardées comme des prophéties. La plupart des philosophes grecs croyaient eux-mêmes que, dans la manie ou fureur divine, l'homme pouvait prédire l'avenir, et ils attribuaient aussi une vertu prophétique aux songes, aux moribonds. Par suite, tous les hommes qui passèrent pour des envoyés ou des messagers célestes furent considérés par cela seul comme doués du don de prophétie, et l'on appela prophètes Mahomet, Ali et une foule de chefs de secte et de fondateurs de religion. Telle est l'origine de la croyance aux prophètes et aux prophéties. Mais, dans le christianisme, on donna à ces mots une signification plus restreinte, qui mérite une mention particulière. Sous le nom commun de prophètes, comme le fait remarquer Munk, dans son savant livre sur *la Palestine,* on confond deux classes d'hommes très-distinctes : les prêtres ou orateurs inspirés, et les voyants ou devins. Les premiers étaient de simples interprètes des lois divines; les seconds au contraire, tels qu'ils nous apparaissent dans leurs écrits, étaient des hommes doués d'une haute intelligence, pleins de zèle pour Jéhovah et pour sa doctrine. Ils puisaient leurs inspirations dans leur enthousiasme pour la religion, et ils se mettaient en relation avec Dieu, dont ils s'intitulaient les *serviteurs* et les *messagers.*

Dieu, la religion, la morale sont les principaux objets de leurs discours, et, même quand ils parlent comme orateurs politiques, ils se réfèrent toujours à un ordre d'idées purement religieuses. La religion qu'ils prêchent, c'est le culte tout spirituel de la Divinité, c'est la connaissance de Dieu, la pratique de la vertu, de la charité, de la justice, l'explication morale de la loi mosaïque. Ils sont les instituteurs du peuple, et en même temps ses représentants auprès des rois, assistant les bons de leurs conseils, fulminant leurs anathèmes contre les méchants, avec une franchise qui attire souvent la persécution sur leur tête. L'expérience du passé et une profonde intelligence du présent leur permettent de jeter un regard pénétrant sur l'avenir. Tantôt ils annoncent les colères redoutables de Jéhovah, tantôt ses promesses consolantes. Et surtout, lorsque le peuple juif, divisé en factions, est déchiré par des luttes intestines et menacé par de puissants ennemis, lorsque la corruption des mœurs et l'infidélité envers Dieu mettent en péril son indépendance et sa liberté, alors les orateurs inspirés deviennent prophètes dans le véritable sens du mot.

Mais, plus l'avenir dont ils parlent est éloigné, et plus leurs prédictions s'arrêtent aux généralités; elles n'expriment plus que certains pressentiments, des craintes indéfinies, de vagues espérances, et non des prophéties positives se rapportant à des choses et à des époques déterminées. Jamais un Isaïe, un Michée, un Jérémie ne se sont abaissés à jouer le rôle de devins.

Si, dans les prophètes, vous trouvez çà et là des prédictions de faits positifs, des dates, des noms propres, en somme une histoire de l'avenir, tenez pour certain qu'il y a là quelque interpolation : les études d'Eichorn, de Gesenius et des autres exégètes modernes ont mis cela hors de toute controverse. Mais quand les prophètes annoncent ce qui doit arriver dans un avenir prochain, ils tirent leurs prédictions de l'état présent, dont ils prévoient les conséquences nécessaires. Il n'y a qu'un sujet à propos duquel ils franchissent les limites ordinaires et se transportent dans un avenir lointain, qu'ils indiquent par des locutions indéterminées : *A la fin des jours, dans ce temps, un jour viendra,* etc., c'est lorsqu'ils parlent du règne d'un Messie, de l'âge d'or qu'il apportera, et du triomphe de la foi monothéiste chez tous les peuples de la terre ; triomphe qu'ils préconisent avec une profonde conviction, comme le terme du développement progressif de la religion et de l'humanité. Tel est l'idéal qu'ils ont constamment devant les yeux, et qu'ils prédisent sous l'image d'un *Messie,* ou roi sacré de la race royale de David.

Les prophètes improvisaient leurs discours, qui avaient ordinairement une forme poétique, et qui se distinguaient de la prose élevée par l'élan de l'imagination, par des figures sublimes, et souvent par un certain rhythme. Ils s'inspiraient souvent du son des instruments de musique, et, pour émouvoir plus profondément l'auditoire, ils ajoutaient aux paroles des signes ou des gestes symboliques. Ils formaient en un

mot le groupe le plus éclairé et le plus cultivé de la nation par rapport aux idées morales et religieuses. Alors que les prêtres ne connaissaient généralement que la lettre de la loi, les prophètes en saisissaient le véritable esprit, et savaient l'interpréter dans le sens de leurs idées de progrès et d'avenir. Concurremment avec les études spéciales à leur vocation, ils cherchaient à cultiver leur intelligence par d'autres connaissances, et ils possédaient, à ce qu'il paraît, toute la science que les juifs pouvaient acquérir à cette époque. Ainsi ils avaient quelques notions sur les forces secrètes de la nature, et l'usage qu'ils en faisaient de temps en temps leur valait auprès du vulgaire la réputation de thaumaturges. Sous l'enveloppe mythique, qui cache quelquefois des faits historiques, dans les traditions populaires que la Bible nous a conservées sur plusieurs prophètes, on entrevoit souvent des faits évidemment fondés sur quelque procédé naturel, sur quelque notion de physique, bien que nous ne puissions pas nous en rendre un compte exact. Nous rappellerons Élie, qui prédit tantôt la sécheresse, tantôt la pluie; Élisée, qui rend potable l'eau malsaine de Jéricho, et qui assainit, avec une poignée de farine, de la viande qu'on croyait empoisonnée. Ils empruntaient à leur expérience des choses naturelles l'art de guérir certaines maladies : Élisée guérit de la lèpre le capitaine assyrien Naaman; Isaïe se fait le médecin du roi Ézéchias malade de la peste. Les prophètes s'exerçaient aussi dans la musique et dans la poésie, et, dans les sociétés établies par Samuel,

les jeunes gens improvisaient au son des instruments : leurs paroles et leurs chants produisaient un effet puissant. Quand David se réfugia auprès de la confrérie de Rama, tous les messagers que Saül y envoya pour se faire livrer son adversaire furent inspirés et s'associèrent aux prophètes : Saül y alla et fut inspiré de même.

On vit aussi quelques femmes extraordinaires mériter, par leur enthousiasme patriotique et religieux, joint au génie oratoire et poétique, le titre de *prophétesse,* comme Débora et Hulda, qui furent honorées de la plus haute considération.

Les chrétiens acceptèrent les prophètes juifs, dans lesquels ils trouvaient des oracles parfaitement appropriés au caractère messianique du Christ; mais il ne composèrent pas de livres prophétiques proprement dits, à l'exception de l'Apocalypse, imitation d'Ézéchiel, de Daniel et de Zacharie, et sauf aussi quelques prophéties mises dans la bouche du Christ par les évangélistes.

Au moyen âge et pendant les premiers temps de l'ère moderne, des moines obscurs, enthousiastes, hallucinés se mirent à prophétiser. Ces mélanges de rêveries et d'extravagances admettent d'ordinaire une foule d'interprétations diverses, qui permettent souvent de découvrir dans les événements ultérieurs une sorte de réalisation de leur texte; cela suffisait pour leur donner un grand crédit aux yeux des esprits bornés. Les écrits du moine Lehnin, les centuries de Nostradamus, le *Liber*

mirabilis ont fourni en abondance des prophéties, dont quelques-unes ont semblé justifiées par le hasard. A chaque époque de grandes révolutions, les esprits, désireux de pénétrer l'avenir, cherchent à découvrir dans ces rapsodies quelque indice des événements futurs. Il ne faut pas s'étonner si, de tant de milliers de prédictions étranges, quelques-unes viennent à s'accorder avec les faits, d'autant moins que le défaut de dates précises, le style vague, confus, entortillé, rendent extrêmement facile de les accommoder aux événements qui se produisent. De plus, une grande partie de ces prophéties ont été composées après coup, comme la plupart de celles relatives à Napoléon et à la révolution française, et celles du moine d'Orval.

Les protestants ne se sont pas tenus, mieux que les catholiques, en garde contre cette aberration. Non contents de chercher, comme tous les chrétiens, dans les prophètes juifs, des idées et des plans qui n'avaient jamais été dans leur pensée, ils voulurent encore découvrir dans la Bible des prédictions applicables aux événements modernes. Parmi les innombrables sectes, auxquelles le protestantisme donna naissance, spécialement en Angleterre, plusieurs comptèrent des enthousiastes, des hallucinés, des fanatiques, qui se crurent inspirés de Dieu, possédés du Saint-Esprit, doués de la faculté de prophétiser. Jeanne d'Arc et Savonarole en avaient déjà donné l'exemple chez les catholiques; les *trembleurs* des Cevennes, certains méthodistes, swedenborgiens, quakers, illuminés le suivirent. L'imagi-

nation populaire fut vivement frappée par ces monomanes, dont la folie n'allait généralement pas au delà de ce délire religieux, et qui pour le reste jouissaient de la plénitude de leurs facultés. Les légendes ne tardèrent pas à se former et à environner d'une auréole de merveilleux le caractère de ces esprits malades, à qui d'ailleurs leur maladie mentale imprimait par elle-même une énergie de résolution, qui les rendait capables d'accomplir de grandes choses.

Mais le bon sens du siècle dernier et du nôtre a fait rejeter par les hommes éclairés, surtout en Allemagne et en France, des opinions nées dans l'enfance de la raison humaine. Aucun homme sensé n'ose supposer aujourd'hui que la Divinité communique par intuition à ses privilégiés le secret de l'avenir. Les mêmes enthousiastes, qui, par l'éloquence et l'extravagance de leur parole, exercèrent une influence si profonde, et quelquefois si utile, dans les siècles passés, seraient regardés aujourd'hui comme des charlatans ou comme des fous. Dans son temps Jeanne d'Arc passait pour inspirée ; aujourd'hui on l'enfermerait dans une maison de santé, et la prophétesse Débora serait mise sur la même ligne que mademoiselle Lenormand.

CHAPITRE XIV.

EXISTENCE DE LA RÉVÉLATION.

Ce thème, qui occupe, dans les traités des apologistes, la place principale, la plus longue, la plus étudiée, n'a pour nous qu'une importance secondaire et accessoire, et nous pourrions à la rigueur ne lui consacrer que deux mots; il est véritablement superflu de discuter si une chose existe, alors que son impossibilité a été prouvée. Nous allons cependant examiner les principaux arguments invoqués par les apologistes pour démontrer l'existence de la révélation surnaturelle et divine, et, par suite, la vérité et la divinité de la religion chrétienne; on verra de plus en plus clairement l'inconsistance et la fragilité des fondements historiques sur lesquels repose le surnaturalisme de la foi et de la théologie révélées.

Le premier argument est tiré des prophéties et des miracles, par lesquels Jésus-Christ a confirmé la divinité de sa mission et prouvé la révélation divine de sa doctrine. Les faits et les raisonnements, que nous avons exposés dans les deux chapitres précédents, nous dispensent de faire une critique particulière de cet argument. Ou il ne prouve rien, ou il prouve trop; ou il ne prouve nullement la vérité et la divinité de la révélation chrétienne, ou il prouve également la vérité et la

divinité de toutes les révélations religieuses du monde, qui toutes sont escortées de prophéties et de miracles jusqu'à l'exubérance. Au fond, il ne conclut à rien, ni en faveur de l'une, ni en faveur des autres, parce que la croyance aux événements et aux oracles surnaturels atteste sans doute un phénomène de la pensée humaine, mais nullement un fait de l'histoire réelle.

Le second est tiré de l'héroïsme des martyrs, qui au prix de leur vie ont rendu témoignage à la vérité de la doctrine chrétienne avec tant de fermeté, tant de constance, tant de tranquillité d'âme au milieu des plus affreux tourments, que les forces de la nature ne leur auraient pas suffi sans un secours particulier de Dieu.

Cet argument serait susceptible de nombreuses restrictions, et quant au nombre des martyrs, singulièrement exagéré dans les anciennes légendes de l'Église, et quant à la cause des persécutions, qui ne fut pas toujours la foi seule. Mais il est inutile d'insister sur ces détails, puisque l'argument est en lui-même nul et non concluant. Nous ne voulons diminuer ni le mérite ni la gloire de ces croyants, qui ont confessé leur Dieu avec intrépidité, au milieu des tortures, en face de la mort. Nul ne respecte et n'admire plus que nous le sacrifice de l'homme, qui s'immole tout entier à sa conscience. Mais que peut prouver ce sacrifice? La vérité et la divinité de la cause pour laquelle il est fait? Mais alors toutes les causes du monde, les plus absurdes et les plus contradictoires, seraient aussi vraies et divines, puisqu'elles comptent toutes des con-

fesseurs, qui les ont scellées et sanctifiées de leur sang. Si le christianisme est divin, pour avoir eu ses martyrs quand il était persécuté, il faut dire que, lorsqu'à son tour il est devenu persécuteur du paganisme, celui-ci s'est montré divin puisque les martyrs ne lui ont pas manqué. Il faudrait appeler divines toutes les sectes qui se partagent l'Église; et, de notre temps, la Divinité serait avant tout le caractère de la démocratie, qui est confessée, glorifiée par tant d'apôtres, au prix de tant de douleurs, de tant de sacrifices, au prix de leur sang.

Donc le martyre ne prouve rien, ni pour ni contre la vérité d'une doctrine; il prouve seulement que celle-ci est tenue pour vraie, pour sacrée par ceux en général qui aiment mieux mourir que de la renier. Réduit à sa juste valeur, l'argument signifie donc : les martyrs chrétiens sont morts pour leur foi; donc ils étaient persuadés et convaincus que le christianisme était vrai et divin. Dans ces termes nous l'admettons volontiers. Mais les apologistes raisonnent ainsi : Les martyrs chrétiens croyaient à la vérité et à la divinité de leur religion; donc cette religion était vraie et divine. Dans cette forme, chacun voit que l'argument devient un insoutenable sophisme; car, si nous devions juger de la vérité ou de la fausseté d'une doctrine par le courage ou la lâcheté de celui qui la professe, il n'y aurait plus au monde rien de vrai, rien de faux, puisque tout serait également vrai, également faux.

Le troisième argument est tiré de l'excellence de la

doctrine chrétienne qui montre, tant dans ses dogmes théoriques que dans ses lois pratiques, un caractère divin, surnaturel, que n'offrent ni ne pouvaient offrir aucune philosophie, aucune sagesse humaines.

Cet argument serait très-puissant, s'il trouvait dans les documents historiques une base solide et une confirmation lumineuse; personne ne pourrait raisonnablement nier la révélation divine d'un système qui aurait rompu, au lieu de le suivre, le fil du développement de la pensée humaine, qui aurait constitué non un progrès naturel et régulier, mais une création entièrement nouvelle et originale dans les idées et les croyances de l'humanité. Or, l'histoire dépose du contraire. Elle nous montre les prémisses du christianisme dans les religions les plus anciennes; elle nous montre les racines de la dogmatique et de l'éthique chrétiennes préexistant depuis nombre de siècles et dans nombre de lieux; elle nous montre que l'Évangile est une explication, un développement, une rénovation d'idées et de croyances déjà esquissées dans les symboles des autres religions, et non une révélation de doctrines absolument nouvelles, impliquant la nécessité de la parole immédiate de Dieu. Les preuves de ce fait surabondent; nous nous contenterons de donner quelques indications suffisantes pour mettre en évidence la fausseté de l'argument des apologistes.

Quels sont les articles capitaux de la doctrine chrétienne? L'existence d'un seul Dieu, éternel et infini, créateur et gouverneur de l'univers; la trinité des per-

sonnes divines; l'incarnation du Verbe pour la rédemption et le salut du monde; le paradis et l'enfer de la vie future; les rites et les sacrements; la morale de la charité et de la pénitence. Or, aucun de ces dogmes n'a été révélé pour la première fois par le christianisme.

1° Dieu. Les *Veda,* Bible des Indiens, enseignent qu'*alors,* c'est-à-dire avant le temps, il n'existait rien; tout n'était que ténèbres et abîme. Il n'existait ni vie, ni mort; ni jour, ni nuit. Mais *celui-là* respirait sans souffle ni respiration, avec *celle* qu'il renferme identifiée à lui. En dehors de lui, il n'existait rien. L'univers était plongé dans les ténèbres, il était invisible; mais un premier désir naquit au sein de l'intelligence de Brahma, et ce désir devint l'impulsion productrice, originaire. Brahma est l'être suprême, existant par lui-même, unique, infini, absolu, invisible aux sens, exempt de parties matérielles, éternel, âme de toutes choses, incompréhensible.

Le *Zend-Avesta,* Bible des Persans, déclare que Dieu existait de toute éternité, et qu'il était comme l'infini du temps et de l'espace. Deux principes luttaient dans l'univers : le bon, Ormuzd, et le mauvais, Ahrimane. Les agents d'Ormuzd cherchaient à conserver les éléments, les saisons, le genre humain, tout le bien que les agents d'Ahrimane cherchaient à détruire : mais seul le grand Ormuzd était éternel, et devait à la fin l'emporter sur son adversaire.

Dans les livres d'*Hermès,* Bible des Égyptiens, on

parle de Dieu en termes plus analogues encore à ceux de la doctrine chrétienne. Dieu est ineffable. Franchissez toutes les limites connues, élancez-vous hors de l'enveloppe corporelle, au delà du temps, devenez l'éternité; soyez plus grand que toute grandeur, plus profond que toute profondeur; soyez à la fois dans toutes les parties du monde, au ciel, sur la terre, dans les eaux; embrassez d'une seule idée tous les cieux, toutes les distances, toutes les qualités, toutes les étendues, et vous pourrez comprendre ce que c'est que Dieu. Il n'est ni limité, ni fini; il n'a ni forme, ni couleur; il est la bonté éternelle et immuable, le principe de l'univers, la raison, la nature, l'acte, la nécessité, le nombre, la rénovation; plus fort que toute force, plus excellent que toute excellence, au-dessus de tout éloge, on ne peut l'adorer qu'en silence. Il est caché, parce que pour exister il n'a pas besoin de paraître. Le temps se manifeste, l'éternité se voile. Contemplez l'ordonnance du monde : il doit avoir un auteur, un seul auteur, puisqu'au milieu de corps innombrables, dont les mouvements sont si divers, un seul ordre règne. S'il y avait eu plusieurs créateurs, le plus faible eût été jaloux du plus fort, et la discorde aurait ramené le chaos. Il n'y a qu'un seul monde, un soleil, une lune, un Dieu. Il est la vie de tous, source, puissance, lumière, esprit, intelligence, souffle de tous. Tous sont en lui, par lui, au-dessous de lui; et, en dehors de lui, il n'y a rien, ni Dieu, ni ange, ni démon, ni aucune substance, puisqu'un seul est tout et que tout est un.

Dans les *King*, Bible des Chinois, dit de Guignes, Dieu est représenté comme l'Être suprême, existant par lui-même, l'Être tout, un, simple, immuable, bon, miséricordieux, puissant, sage et juste, qui a tout fait, qui voit tout, qui gouverne tout; il récompense et punit tout le monde; il est pur esprit, vérité et vie; il est roi, seigneur et maître.

Platon reconnaissait Dieu comme cause première de l'univers, créateur et père de tout bien, éternel, sage, tout-puissant, maître de toutes choses. L'école pythagoricienne admettait un seul Dieu, éternel, immuable, qui ne peut être vu que par l'esprit, qui a tout créé, et qui conserve tout par sa providence. Aristote appelait Dieu la cause première et le premier principe de toutes choses, indivisible, immuable, incorporel, sage, parfait, heureux de sa propre nature, possesseur d'une vie éternelle et d'une puissance infinie. Dans les vers d'Orphée, on chantait que l'univers a été produit par Dieu qui, dès le principe, renfermait toutes choses, le ciel et la lumière, la terre, la mer et les abîmes, les déesses et les dieux immortels, tout ce qui est né et tout ce qui doit naître; que Dieu est le premier et le dernier, le commencement et le milieu, l'esprit qui anime tout, le chef et le roi qui gouverne tout. Homère célébrait un Dieu suprême, glorieux, sachant tout, pouvant tout, père et seigneur des dieux et des hommes, assis au-dessus de tous sur le siége le plus élevé de l'Olympe; un Dieu, dont les décrets étaient irrévocables et restaient ignorés, quand il le voulait, des dieux eux-

mêmes; créateur de la terre, de la mer, du ciel et des astres qui forment sa couronne. Hésiode confessait un Dieu suprême, père des dieux et des hommes, roi des immortels, et au pouvoir de qui tout est soumis; Dieu qui règne sur l'univers, qui connaît les pensées et le fond du cœur de chacun. En vérité, s'écriait Sophocle, il n'y a qu'un seul Dieu, qui a fait le ciel et la terre, et la mer azurée, et l'océan de l'air. Commençons par Dieu (Jupiter), répétait Aratus : ce nom ne doit jamais être oublié; tout est plein de lui; dans tous les temps, dans tous les lieux, nous tous qui respirons nous ne vivons que par lui, parce que nous sommes tous ses enfants.

Il est inutile de parler des poëtes et des philosophes latins : imitateurs des Grecs, comme eux ils reconnaissaient un Dieu unique, suprême, père des dieux et des hommes, éternel, tout-puissant, principe et providence du monde : *Opifex rerum... Divûm pater atque hominum rex... O hominum divûmque æterna potestas... hominum sator atque deorum.*

2° Création. Outre les documents précités, qui prouvent que la croyance en Dieu, comme créateur du monde et de l'homme, était universelle, il en est d'autres qui attestent aussi que la narration mosaïque était commune à plusieurs peuples anciens. Sanchoniaton parle du chaos, qui précéda la formation de la terre, et d'un esprit éternel qui façonna la matière; il représentait l'univers renfermé dans le limon comme dans un œuf, ce qui est l'image même adoptée en hébreu par Moïse, quand il figure l'action de l'esprit sur la

matière sous la forme d'un oiseau qui couve. Les vers d'Orphée et d'Anaxagore nous offrent le même emblème de l'origine du monde. Les Égyptiens, Hésiode et Ovide admettaient que le monde avait été d'abord une masse informe, dont l'esprit avait tiré toutes choses. La séparation des eaux et de la terre est mentionnée par Anaximandre et par Phérécyde, qui avaient emprunté cette tradition à la Syrie. Les plus célèbres philosophes de la Grèce et de Rome ont tous reconnu une intelligence incréée, comme principe de l'ordre qui règne dans les diverses parties de l'univers. Et les anciens peuples du Nord, la Norvége, la Suède, le Danemark, la Grande-Bretagne, l'Islande, où l'Edda tenait lieu de Bible, croyaient généralement qu'un Être éternel gouverne toutes choses, qu'il a créé le ciel et la terre en animant d'un souffle la matière informe et chaotique. La Bible du Nord parle aussi de la séparation de la terre et des eaux, et de la distinction des jours, des saisons et des années.

On trouve aussi, dans les théogonies antiques, que la nuit précéda le jour, et la lumière le soleil; que les eaux produisirent les animaux; que le corps de l'homme fut formé de poussière, et doit redevenir poussière; que l'âme est une portion, une émanation, un souffle de l'esprit divin, et doit retourner au ciel; enfin que le créateur a fait l'homme à son image. On croyait universellement, dans l'antiquité, que nos premiers pères vécurent dans un état d'innocence, de simplicité, de bonheur, appelé l'âge d'or; que la vie de ces

patriarches fut beaucoup plus longue que celle de leurs descendants; on croyait à l'existence, dans un temps reculé, d'hommes extraordinaires, démesurément grands, connus sous le nom de géants; on croyait qu'un déluge avait submergé la terre entière et détruit le genre humain pour peine de sa corruption, qu'ensuite la terre avait été repeuplée par l'homme ou les quelques hommes sauvés de cette inondation.

3° Trinité. L'idée ternaire de Dieu est commune aux anciennes religions. Dans l'Inde, on connaît la fameuse Trimourti de Brahma (Dieu créateur), de Vichnou (Dieu conservateur et sauveur), et de Siva (Dieu destructeur et rénovateur), qui ne sont point trois dieux, mais trois aspects ou rapports divers du même dieu, trois puissances d'une seule puissance, trois forces d'une force unique; ils sont plus qu'égaux, ils sont identiques et font une seule et même chose. En Égypte, sous des noms différents, on trouve la même foi à une triade divine : Osiris, Isis et Horus étaient trois formes ou personnes d'un seul Dieu, du Grand Tout. En Chine, la théologie de Lao-Tseu reconnaissait Dieu comme l'unité-trine, et la triade-une. Dans la religion des Goths, adoptée par les peuples primitifs du Nord, on admettait aussi une sorte de trinité, composée d'Odin, Vili et Vé, trois personnes ou manifestations d'Aphalder, principe ou Dieu absolu. Plus explicite que tous les autres, Platon distinguait en Dieu l'Être ou la puissance (le Père), le Verbe ou la sagesse (le Fils), la volonté ou l'amour (le Saint-Esprit).

4° Péché originel, Incarnation, Rédemption. Une tradition, généralement répandue parmi les peuples anciens, a donné naissance au dogme de la chute de nos premiers parents et à celui de la dégradation du genre humain. Les philosophes et les poëtes grecs et romains professaient pour la plupart que l'âme était ensevelie dans le corps comme dans un tombeau, en expiation de quelque péché, et qu'elle avait besoin de se purifier pour pouvoir retourner au ciel et participer au commerce divin. Le mazdéisme, religion primitive des Perses, enseignait que l'homme et la femme étaient purs dans le principe, et soumis à Ormuzd, leur créateur, mais qu'Ahrimane, le démon, fut jaloux de leur bonheur, et les tenta sous la forme d'un serpent; qu'il leur offrit des fruits, en se faisant passer pour l'auteur de toutes choses; qu'ils tombèrent en son pouvoir, et avec eux toute l'humanité. Le brahmanisme avait proposé dans l'Inde la croyance que l'homme avait été créé innocent et heureux, mais qu'il avait transgressé la loi de Dieu, et que de ce premier péché dérivaient tous ses maux. Et Confucius croyait pareillement que l'homme avait perdu la perfection et l'harmonie de sa nature, qu'il s'était dépravé par ses passions, et qu'il avait par conséquent besoin d'une rédemption.

La foi en un médiateur entre Dieu et l'homme, en un rédempteur divin, était de même universelle. Personne n'ignore le célèbre témoignage de Job, qui proclamait hautement sa foi en un Dieu rédempteur; or, Job était iduméen et antérieur à Moïse. Qui n'a appris

par cœur les vers de l'églogue, où Virgile parle du retour de la Vierge, de la venue d'un Dieu sur la terre pour racheter l'humanité, et fonder l'heureux empire de la paix? Parmi les différents Hermès, vénérés en Égypte, il y en avait un qu'on appelait le Sauveur du monde. Zoroastre admettait, entre les deux principes Ormuzd et Ahrimane, un médiateur, Mithra, destiné à combattre pour le premier contre le second. Platon fait allusion, dans plusieurs passages, à l'attente d'un Dieu sauveur, d'un maître universel du genre humain. L'Edda parle du premier-né de Dieu, comme d'une divinité moyenne, comme d'un médiateur entre Dieu et les hommes, qui combattit contre la mort, écrasa la tête du serpent, mais ne remporta la victoire qu'au prix de sa vie. La même croyance régnait en Chine; et les populations de l'Inde accueillirent toujours avec faveur les théophanies, ou les manifestations d'un Dieu dans un corps réel, qui lui était tellement propre qu'il naissait comme les autres hommes, qu'il grandissait et qu'il mourait comme eux, de mort naturelle ou violente. Vichnou, la seconde personne de la Trimourti, s'est incarné, a souffert, et est mort plusieurs fois; les deux dernières sous le nom et le personnage de Krichna et de Buddha, avec les mêmes caractères que la légende évangélique attribue au Christ, né à minuit, d'une Vierge, au milieu des concerts des anges, etc.

5° Enfer et Paradis. Les peuples ayant universellement cru à une vie future éternelle, tous eurent également l'idée d'un autre monde, où les méchants devaient

recevoir le châtiment, et les bons la récompense, qu'ils méritaient. Les Égyptiens appelaient leur enfer *Amenthès,* ou empire des morts, gouverné par Osiris; les Indiens, *Pâtâla,* régi par Agni, le dieu du feu; les Chinois, *Yau-feu-thi,* sous le pouvoir de Yau-molo; les Persans, *Duzakh,* sous l'autorité d'Ahrimane; les Grecs et les Romains, le *Tartare,* sous le sceptre de Pluton; les Scandinaves, le *Nifelheim,* royaume d'Hela, la mort. Et, dans tous ces enfers, l'imagination populaire avait rassemblé tous les genres de supplices qui semblaient les plus terribles et les plus redoutables : abîmes, ténèbres, odeur infecte, cris de douleur, faim, soif, feu, sang, etc. Quelques religions admettaient aussi l'idée d'un purgatoire, lieu d'expiation pour ceux dont les péchés étaient rémissibles, mais n'avaient pas été remis pendant leur vie. Il en est question dans les livres sacrés de la Perse, qui recommandent même les prières et les rites funèbres, comme utiles aux âmes des trépassés; Platon et Virgile en parlent aussi; et les pratiques religieuses de l'Inde, de la Chine, du Japon, de la Gaule indiquent assez que telle était la foi commune de l'antiquité. Le contre-pied de l'enfer était le paradis, et le séjour des délices répondait point par point au théâtre des tortures; c'était le *Suarga* de l'Inde; le *Gorothman* de la Perse; l'*Asgard* ou *Valhalla* de la Scandinavie; l'*Élysée* de la Grèce et de Rome.

6° Culte. Les rites religieux ne sont que l'expression de la croyance en une divinité; ils ont toujours été en usage chez tous les peuples. Des cérémonies sacrées

consacraient la naissance, le mariage et la mort; partout un sacerdoce, des prières, des sacrifices; usage très-répandu de l'eau lustrale, du feu, de la lumière, de l'huile et, en Orient, de l'encens; chez les Persans, et plus encore chez les esséniens et les thérapeutes, une espèce d'eucharistie; chez les buddhistes, la confession; et, dans les Indes, tout une hiérarchie ecclésiastique, y compris les moines et les religieuses, les évêques et les conciles, les vœux et le célibat, y compris le pape même.

7° Morale. Les prémisses de la charité évangélique se voient clairement :

Dans le mazdéisme, qui proclamait ce précepte : Ayez soin, dit Ormuzd, de rendre chaque chose abondante, grande et céleste, faites que les méchants soient peu nombreux, que tous les pécheurs redeviennent parés et resplendissants de sainteté. Prière : Sagesse pure, donnez-moi une sainteté immuable dans mes actions, dans mes paroles. Faites que je puisse exécuter au grand jour tout ce que je désire. J'adresse publiquement la parole aux savants, et aussi aux idiots qui me font du mal. Je désire que la parole céleste triomphe. Que mon désir s'accomplisse! Ce que je vous demande, ô Ormuzd, c'est que les méchants deviennent bons, qu'ils soient sans péché, et que là où était le péché on ne voie plus que des œuvres saintes. Protégez-moi maintenant et toujours. Daignez jeter un regard sur celui qui fait le mal. Que j'aie la douce satisfaction de le voir connaître la pureté du cœur! Faites-moi cette grâce, ô

saint Ormuzd! Accordez-moi la faveur que la parole (le Verbe) détruise les mauvais génies, et que leur chef, ne respirant plus que la pureté du cœur, la proclame éternellement au milieu de tous les méchants convertis! Si l'homme vous irrite par des pensées, des paroles, ou des actions, et puis qu'il s'humilie profondément et vous implore, alors soyez bienveillant pour lui, ô Ormuzd; de même que, si l'homme m'irrite par des pensées, des paroles, ou des actions, et qu'ensuite il s'humilie et me prie, je serai dès lors son ami.

Dans le buddhisme, qui, depuis tant de siècles, avait fondé la morale sur la solidarité humaine, c'est-à-dire sur le degré le plus parfait de la charité; qui avait posé en principe que nul ne peut assurer son bien-être particulier autrement qu'en contribuant à celui des autres, que nul ne peut se sauver qu'en concourant au salut des autres; principe absolument identique à celui des humanitaires modernes, puisqu'il déclare que le paradis reste fermé à tous tant que l'enfer reste ouvert pour quelqu'un. Va, dit la loi de Buddha : Délivré, délivre; consolé, console; arrivé sur l'autre rive, aide les autres à l'atteindre; parvenu au ciel, montres-en le chemin aux autres. Que tous les êtres réunis ici-bas donnent des preuves incessantes de charité pour les créatures. Si, dans la terre de Buddha (le paradis) qui m'est destinée, il doit y avoir entre les dieux et les hommes une autre distinction que celle du nom, puissé-je ne jamais arriver à l'état de Buddha! Si les hommes connaissaient les fruits de l'aumône, comme je les connais, en fussent-

ils réduits à la plus petite, à la dernière bouchée de pain, ils ne la mangeraient pas, sans en avoir distribué un peu aux autres. Ce n'est pas la manière d'aller, de se vêtir, de dormir, de manger, qui peut dissiper le trouble causé par les désirs non satisfaits; mais, que l'homme, maître de ses sens, tranquille, recueilli, chaste, évite de faire du mal à une créature quelconque, et qu'il accomplisse la loi; ce sera un brahmane, un religieux.

Dans la doctrine de Confucius, dont l'Évangile n'est en grande partie que la répétition. La loi de la grande étude, la loi de la philosophie pratique, disait le législateur chinois, consiste à développer le principe lumineux de la raison que nous avons reçue du ciel, à régénérer les hommes, et à nous proposer comme fin dernière la perfection ou le souverain Bien. Depuis l'homme le plus élevé en dignité jusqu'au plus humble et au plus obscur, le devoir est le même pour tous: se corriger et s'améliorer; ce qui veut dire que notre perfectionnement propre est la base fondamentale de tout progrès, de tout développement moral. Un disciple disait : Je voudrais savoir quelle est la pensée de notre maître; et le philosophe répondit : Je voudrais procurer aux vieillards un doux repos, aux amis une fidélité constante, aux enfants et aux faibles des soins tout maternels. Un autre demanda : Existe-t-il dans la langue un mot dont je puisse me contenter d'observer le sens jusqu'à la fin de mon existence? Et le philosophe répondit: Oui, il y en a un, qui signifie ceci : Nous ne

devons pas faire aux autres ce que nous ne désirons pas qui nous soit fait à nous-mêmes. Après la sortie du philosophe, ses disciples se demandaient ce qu'il avait voulu dire. Et Thseng-tseu répondit : La doctrine de notre maître consiste uniquement à avoir la rectitude du cœur, et à aimer son prochain comme soi-même. Rien de plus naturel et de plus simple, dit ailleurs le philosophe, que les principes de la morale dont je cherche à vous inculquer les maximes salutaires. Tout ce que je vous dis, nos anciens sages l'ont pratiqué avant nous; et cette pratique, qui, dans les temps reculés, était universellement adoptée, se réduit à l'observation des trois lois fondamentales, qui règlent les rapports entre les souverains et les sujets, les pères et les enfants, le mari et la femme, et à mettre exactement en action les cinq vertus capitales, qu'il suffit de nommer pour vous en faire comprendre l'excellence et la nécessité, et qui sont : l'*humanité*, c'est-à-dire la charité universelle entre tous les êtres de notre espèce sans distinction; la *justice*, qui donne à chacun ce qui lui est dû, sans favoriser l'un plutôt que l'autre; la *conformité aux rites prescrits et aux usages établis*, afin que ceux qui forment la société aient le même genre de vie et qu'ils participent aux mêmes avantages, en supportant les mêmes inconvénients; la *rectitude* d'esprit et de cœur, qui fait en toute chose chercher et désirer le vrai, sans vouloir ni s'abuser soi-même, ni tromper les autres; et enfin la *sincérité* ou la *bonne foi*, c'est-à-dire cette franchise, cette ouverture de cœur,

mêlée de confiance, qui exclut toute espèce de détour, soit dans les actes, soit dans les paroles.

Nous dirons donc, avec le pasteur Brunel : Non, le christianisme n'est pas quelque chose d'excentrique, d'accidentel; il n'est pas une brusque irruption de Dieu dans l'humanité; il n'est pas tombé des nues, comme voudraient nous le faire croire d'imprudents apologistes. C'est le judaïsme réformé et agrandi; c'est tout ce que le judaïsme contenait de vivant, transformé au contact des doctrines grecques et orientales, et se montrant sous une forme nouvelle et supérieure. On ne peut donc, ni l'on ne doit attribuer son origine à une révélation spéciale et miraculeuse de Dieu, puisqu'il s'agit d'une œuvre aussi humaine que toutes les autres religions du monde.

Mais, dira-t-on, qu'opposent les surnaturalistes à cette série de documents? La plupart se taisent prudemment; quelques-uns plus hardis nient gratuitement; d'autres enfin ne craignent pas d'affirmer que le christianisme n'a rien emprunté aux philosophes grecs, parce que le Christ n'a point assisté à leurs leçons, et qu'il a rassemblé dans un système, qui lui est exclusivement propre, les dogmes qui se trouvaient épars et ébauchés dans la philosophie; qu'il n'a rien emprunté aux doctrines orientales, parce que leurs dogmes et leurs mystères sont différents de ceux de la religion chrétienne, et ne sont que des fragments de la tradition primitive, plus ou moins conservée chez toutes les nations.

Cette réponse est indigne d'hommes graves et sincères. Comment peuvent-ils savoir quels furent les maîtres du Christ? N'avouent-ils pas que sa vie, de douze à trente ans, leur est absolument inconnue? Et d'ailleurs, le moyen par lequel il aurait connu les doctrines grecques et orientales n'importe point à la filiation des idées. Ce qu'on ne peut mettre en doute, c'est que les dogmes chrétiens préexistaient de longue main à l'Évangile, qui, par conséquent, ne les a ni inventés, ni tirés du ciel ou du néant, mais qui les a recueillis, se les est appropriés, et leur a donné une forme, un ordre, un développement supérieurs à ceux qu'ils avaient auparavant. Ce n'est donc pas le Christ qui les a révélés pour la première fois.

Il y a plus. Les principes de la doctrine chrétienne, ceux surtout du catholicisme, sont-ils par hasard contenus tous, explicitement et formellement, dans l'Évangile? Le Christ les a-t-il tous proclamés et prêchés dans les termes professés par l'Église? Non; le christianisme n'a pas employé moins de cinq siècles à élaborer, à expliquer, à définir ses dogmes; on ne trouve, dans les paroles du Christ, que des vestiges obscurs et presque insaisissables de quelques-uns des plus importants, tels que la trinité et le péché originel; leurs éléments se trouvent bien plus clairement exprimés dans le brahmanisme, le mazdéisme, le buddhisme, l'hellénisme, que dans l'Évangile. Or, que dans le cours de cette longue période de formation les doctrines hébraïques aient eu le temps et la facilité de se

fondre et de se combiner avec les doctrines grecques et orientales, c'est un fait si certain et si notoire que les écrits seuls des Pères de l'Église suffiraient pour l'attester. Donc le christianisme n'est pas une nouvelle révélation de Dieu, mais le produit naturel de religions plus anciennes. Et si ces dernières offrent tant d'analogies dans leurs dogmes principaux, ce n'est pas qu'elles soient des fragments ou des restes d'une tradition primitive et commune, fille d'une révélation de Dieu au premier homme, c'est parce qu'elles sont le produit spontané du sentiment naïf, de la raison naturelle, puis de l'éducation et de la civilisation progressives. L'idée d'une tradition primitive de la vérité et de la science absolues est la sœur germaine du mythe universel d'un âge d'or ou d'un paradis terrestre, comme état primordial de l'homme ; elle n'a pas plus de valeur que la fable d'où elle est sortie. La maxime que l'âge d'or n'a point existé dans le passé, mais se réalisera dans l'avenir, est désormais passée en proverbe.

Nous n'avons pas à nous arrêter sur les autres arguments, que les apologistes tirent de l'admirable propagation et de la conservation du christianisme. On pouvait les invoquer contre l'école philosophique du siècle dernier, qui tenait la religion chrétienne pour une imposture des prêtres et une violence des tyrans, car, dans cette hypothèse, la fondation et la durée du christianisme auraient été le miracle des miracles, le mystère des mystères. Mais ces arguments n'ont plus

de prise contre la critique philosophique et rationnelle de nos jours. La religion chrétienne s'est propagée et conservée comme toutes les autres, indienne, chinoise, persane, égyptienne, grecque, druidique, musulmane, etc., ni plus ni moins. Et même, pour rester dans la rigueur historique, il faut reconnaître que la propagation du mahométisme, par exemple, a été incomparablement plus rapide et plus étendue que celle du christianisme. Celui-ci s'est répandu, à son temps, dans les lieux où il répondait aux besoins des intelligences et des cœurs, parce qu'il contenait et exprimait les lois de la pensée et de la conscience, qui représentaient pour l'humanité le Vrai suprême et le Bien souverain, qui forment son idéal; parce qu'il traduisait en faits le progrès, qui s'était accompli et qui allait s'accomplissant dans les idées; parce qu'il marquait un degré, une période nouvelle de perfectionnement dans la vie de l'humanité. Voilà pourquoi le christianisme a réussi à s'établir dans un grand nombre de pays et à s'y maintenir pendant tant de siècles, et voilà pourquoi la vie du christianisme, depuis l'époque de la renaissance jusqu'à ce jour, va s'éteignant avec une rapidité, au moins aussi grande que celle avec laquelle elle s'était formée. Ses rapports avec la conscience individuelle et sociale ne sont plus les mêmes qu'autrefois, et, au lieu de représenter pour le monde moderne un idéal de vérité, de progrès, de perfection, il représente au contraire l'obstacle le plus grave et le plus odieux qui entrave la marche de l'humanité. Donc, la même raison,

qui amena dans un temps les théologiens à proclamer la vérité et la divinité du christianisme, nous fait un devoir de saluer aujourd'hui le rationalisme comme vrai, comme divin, puisque, en moins de deux siècles, il a conquis la portion la plus cultivée, l'élite des peuples civilisés, qu'il est devenu le principe vivifiant des lettres et des sciences, la loi souveraine de l'intelligence et de la conscience modernes.

CHAPITRE XV.

TRINITÉ ET INCARNATION.

Pour combattre la réalité des mystères, que la théologie fait découler de la révélation divine, la critique a deux voies ouvertes devant elle : la voie historique et la voie philosophique. Dans la première, elle a pour arme l'herméneutique ; dans la seconde, la dialectique. L'herméneutique sert à prouver que les textes bibliques sont apocryphes ou ambigus, mal traduits ou mal interprétés ; la dialectique démontre que les idées théologiques sont irrationnelles et absurdes : l'une, abstraction faite des idées, de leur vérité, nie les mystères, parce que les documents, sur lesquels ils se fondent, ne sont ni clairs ni certains ; l'autre les nie, abstraction faite de l'autorité de tout révélateur, parce que les idées qu'ils renferment ne sont ni vraies ni possibles. Les deux modes de critique ont leur valeur

et leur efficacité, selon la nature et le but particulier de la controverse engagée : mais ici nous ne pouvons donner place qu'au dernier, parce que l'examen, auquel nous avons entendu soumettre les doctrines surnaturelles, est philosophique et non historique; nous ne pouvons, en conséquence, entrer dans le vaste champ de l'exégèse pour critiquer les dogmes capitaux, que la théologie tire de la révélation. Notre examen ne portera donc que sur la valeur spéculative qui est tout pour nous, et même nous procéderons plus rapidement que dans les chapitres précédents, soit pour ne pas outre-passer les limites d'un *Manuel,* soit parce que, l'existence, la nécessité et la possibilité de la révélation divine étant écartées, les dogmes révélés n'ont plus de fondement; il ne nous reste donc plus qu'à démontrer comment le dogmatisme qui succède à la révélation, aussi bien que celui qui la précède, répugne intrinsèquement aux principes de la raison.

Et, pour commencer par la Trinité, on sait en quoi consiste le dogme chrétien; il admet une trinité de personnes dans l'unité de l'essence de Dieu, c'est-à-dire trois personnes réellement distinctes dans une substance ou nature divine, seule et identique. Or, l'absurdité de ce dogme saute aux yeux du sens commun, et la plupart des croyants la reconnaissent eux-mêmes lorsque, pour préserver leur foi des attaques de la raison, ils sentent et ils confessent qu'ils n'ont d'autre ressource que de les chasser de leur esprit comme des tentations du démon, pour se réfugier à l'ombre de l'autorité

divine et du mystère surnaturel. Mais pourquoi cette si grande peur de la raison, si l'article de foi était une vérité? Et pourquoi catéchistes et confesseurs, évêques et papes, mettent-ils tant de soin à inculquer la nécessité de croire avec une foi humble et aveugle, à exagérer le danger de l'examen et de la discussion? C'est qu'ils savent, mieux que nous, qu'examiner librement leur mystère, c'est conclure à son absurdité, et que, de tous les hommes qui ont entrepris de le discuter de bonne foi et avec un esprit indépendant, il en est très-peu qui aient persisté à croire; la plupart sont sortis de l'épreuve incrédules.

En effet, l'existence de trois personnes dans une seule et même essence divine ne peut se concevoir qu'à la condition de répudier les lois les plus élémentaires de la science et de la raison. Nous avons déjà démontré que la notion de personne répugne intrinsèquement à l'idée de l'Être absolu et infini; la notion de trinité lui répugne donc à bien plus forte raison, puisque, à tous les arguments déjà invoqués se joint celui qui dérive de la multiplicité d'une unité, de trois personnes en une seule substance, c'est-à-dire d'une nouvelle et plus colossale contradiction.

Mais, réplique-t-on, il n'y a aucune espèce de contradiction, parce que l'unité concerne la nature divine, et la trinité les personnes divines : donc le principe d'identité n'est point violé par le dogme chrétien.

En vérité? Et cette distinction même ne le détruit-elle pas? S'il y a un principe ou plutôt un fait indubi-

table pour la raison humaine, c'est que la personne est aussi inséparable de la nature intellectuelle et volontaire, que celle-ci de celle-là, et qu'il y a par conséquent autant de natures ou de substances individuelles de cette espèce qu'il y a de personnes. Il en résulte qu'on peut bien assigner quelque distinction métaphysique entre la personne et la nature, mais qu'il n'y a entre elles aucune différence réelle, qu'ainsi admettre trois personnes divines, c'est admettre trois dieux, de même que dire trois personnes humaines, c'est dire trois hommes : au contraire, supposer une seule essence ou substance divine, c'est supposer en Dieu une seule personne, de même qu'une seule essence ou une seule entité humaine signifie évidemment une seule personne humaine. Pour soutenir la possibilité de son dogme, la théologie est tenue de nous montrer, dans la nature ou dans la science, un fondement réel de sa distinction entre l'entité ou essence et la personne, c'est-à-dire qu'elle est tenue de convaincre la raison que la personne humaine est tellement distincte de la nature humaine que plusieurs personnes peuvent subsister dans un seul être humain : sans cela nous sommes toujours en droit de rejeter son article de foi comme absurde. En effet, selon la méthode même que suivent les théologiens pour construire leur idée de Dieu, il est manifeste que leur type des attributs divins est dans l'homme : ils attribuent à Dieu la vie, l'intelligence, la volonté, l'amour, parce qu'ils voient que l'homme vit, pense, veut, aime ; et, pour exécuter cette transforma-

tion des propriétés de l'homme en attributs de Dieu, ils ne font qu'en augmenter l'étendue, en les élevant, par un effort d'imagination, à une puissance et une perfection infinies. Mais le plus ou le moins d'étendue n'influent nullement sur l'essence de la chose; d'où il suit qu'en vertu de la méthode même des théologiens, il est certain et indubitable qu'on ne peut admettre en Dieu, comme infinie, une propriété qui, comme finie, ne peut se rencontrer chez l'homme. Donc, si l'idée d'une pluralité de personnes dans l'unité de l'essence individuelle est absurde par rapport à l'homme, elle l'est également par rapport à Dieu : donc le dogme de la Trinité répugne aux principes de la raison.

Pour éluder la force de cette conséquence, quels arguments nous opposent les apologistes ? Ils disent :

1° Il n'y a contradiction que lorsqu'on affirme qu'une chose est et n'est pas en même temps. Ainsi, il est certainement impossible que trois substances ne fassent qu'une seule substance, puisque alors cette substance serait une et ne le serait pas en même temps. Mais tel n'est point le cas du dogme des trois personnes en une seule substance, puisque, la personne et la substance étant différentes, la multiplicité des personnes n'implique point la multiplicité des substances, ni l'unité de substance l'unité de personne. Donc, la doctrine théologique ne viole point le principe de contradiction.

Mais, qui vous autorise à établir une semblable différence entre la substance ou entité et la personne? Où avez-vous pris que l'une puisse se multiplier, sans

que l'autre se multiplie de même? L'observation et l'expérience attestent constamment qu'à toute personne répond une entité humaine, comme à toute entité humaine répond une personne. La raison, spéculant ensuite sur ces données empiriques, peut sans doute faire, par abstraction, quelque distinction entre l'une et l'autre, ainsi qu'elle le fait entre le sujet et ses modes, entre une puissance et ses actes, mais, dans la réalité, elle ne peut concevoir l'une distincte de l'autre, parce que, dans la nature réelle des choses, personne et substance humaine, c'est tout un. Donc, la contradiction entre l'unité de l'essence ou substance et la trinité des personnes subsiste toujours, en dépit de toutes les distinctions logiques et psychologiques qu'il vous plaira d'imaginer.

2° Pas du tout, réplique-t-on; parce qu'on ne peut pas juger que deux choses soient incompatibles, sans les connaître clairement. Qu'est-ce en effet qu'un jugement sur l'incompatibilité de deux choses, sinon le résultat de la comparaison de l'une avec l'autre? Or, on ne pourrait les comparer qu'en les connaissant toutes les deux, ni les déclarer incompatibles qu'en connaissant intimement leurs rapports mutuels. Mais ici un terme quelconque de comparaison ne peut se concevoir; il n'y a ni théologien, ni philosophe qui puissent se flatter d'avoir une idée claire et adéquate de l'essence et des attributs de Dieu, ni par conséquent de sa personnalité : donc le raisonnement par lequel on prétend établir une contradiction entre les deux dogmes de

l'unité et de la trinité divines ne peut être qu'un sophisme.

Mais, de grâce, quels sont les termes que nous soutenons être contradictoires? Ces termes ne sont pas, comme les théologiens nous le donnent ou feignent de nous le donner à croire, la personne et la nature divines, mais bien la personne et la nature en général, suivant l'idée que nous nous en formons par l'étude de l'homme; termes assez clairs, assez connus de chacun, me semble-t-il, pour pouvoir tout au moins en inférer, sans aucune hésitation, que l'unité et la multiplicité de l'une répondent, par une loi constante, perpétuelle, invariable, à l'unité et à la multiplicité de l'autre, et qu'ainsi supposer trois personnes dans une seule et même nature individuelle est une absurdité. Et comme cette loi a tous les caractères de la plus grande universalité et de la plus grande nécessité que la raison puisse désirer, elle a toute la valeur d'un principe absolu et doit s'appliquer à Dieu même. Si cette application ne vous convient pas, nous vous répétons que vous n'avez qu'un moyen légitime pour l'écarter : prouvez-nous que les idées de personne et de nature en général ne s'impliquent pas réciproquement l'une l'autre, et alors votre réponse aura une base : sans cela elle se réduira toujours à un paralogisme. Quant à nous opposer qu'on ne peut traiter de contradictoire le dogme de la Trinité parce qu'on ne connaît pas l'essence intime de Dieu, l'expédient est encore plus misérable. En effet, si nous ne la connaissons pas, en avez-vous par hasard une

notion plus certaine? Et, si cette ignorance nous défend d'affirmer la contradiction, ne vous défend-elle pas à vous de la nier? Mais il est faux que cette ignorance affaiblisse notre argument, qui n'est pas fondé sur des principes ou des faits inconnus, incompréhensibles, comme Dieu, mais certains et très-connus, comme l'homme. Et, comme la théorie des attributs de Dieu est établie en théologie par induction de ceux de l'homme, nous savons avec certitude que, dans aucune des conclusions qu'on prétend appliquer à Dieu, on ne peut se départir des prémisses qui s'appliquent à l'homme. Or, dans l'ordre naturel, trois personnes sont trois hommes; donc, dans l'ordre divin, trois personnes seraient trois dieux, et, supposer trois personnes en un seul Dieu, reviendrait toujours à dire que trois est un, ou qu'un est trois. N'est-ce pas là la plus énorme de toutes les contradictions possibles? C'est un axiome que deux choses égales à une troisième sont égales entre elles : mais, de votre aveu, la Divinité est une, seule et identique dans les trois personnes : donc les trois personnes s'identifient l'une dans l'autre, et sont une seule et même chose; elles ne sont donc pas trois personnes, mais une seule.

3° Doucement, ajoute-t-on encore. L'axiome admet une distinction : les choses égales à une troisième ne sont égales entre elles que par le côté où se rencontre cette égalité, et non par celui qui les distingue entre elles. Or, les personnes divines sont une seule et même chose avec la nature ou substance divine, et, sous ce

rapport, elles sont entre elles une seule et même chose; mais elles ne sont plus égales et identiques dans leur mode d'existence ou leur personnalité, qui est ce qui les distingue l'une de l'autre. Ainsi la longueur, la largeur et la profondeur sont chacune identiques avec l'espace, et cependant elles ne sont pas identiques entre elles : la longueur n'est pas la largeur, ni celle-ci la profondeur.

Pauvre théologie! Si elle en est réduite à s'attacher, comme à sa dernière planche de salut, à des distinctions et à des comparaisons de cette sorte, il faut dire qu'elle ne sait plus où trouver un abri pour ses mystères. La restriction, que vous apportez dans la signification de l'axiome, pourrait avoir quelque valeur à l'égard des êtres finis; mais elle ne peut s'appliquer en aucune façon à votre Dieu, que vous nous représentez toujours comme un être essentiellement simple, comme un acte pur et absolu, qui exclut, par lui-même, toute espèce de distinction réelle entre l'essence et l'existence, entre la substance et les attributs, entre la puissance et l'acte. Il ne peut donc se rencontrer chez lui aucune multiplicité d'aspects ou de rapports; tout ce qui est en lui est toujours lui-même et lui seul, sans nulle distinction possible; et si les conditions du langage humain vous obligent à introduire dans l'idée de Dieu une certaine classification, votre doctrine vous oblige en même temps à tenir celle-ci pour une pure abstraction de l'esprit, laquelle n'a ni ne peut avoir aucune valeur objective. Donc notre raisonnement s'applique à Dieu

dans toute sa rigueur, et votre réponse ne sauve point de l'absurde le dogme de la Trinité : donc, ou l'entité divine est une, et alors les trois personnes divines répugnent ; ou bien il y a trois personnes divines, et il répugne que l'entité divine soit seule et unique.

Mais la comparaison, dont vous vous servez, ne fournit-elle pas une démonstration plus péremptoire que notre dilemme? En la réduisant en équation pour plus de clarté, elle revient à ceci : Les trois personnes sont à Dieu, comme les trois dimensions sont à l'espace. Or :

a. Chaque dimension est sans doute un élément de l'espace, mais elle ne contient pas toute la nature de l'espace ; donc chaque personne divine ne serait plus Dieu, mais une partie de Dieu.

b. La différence entre les dimensions et l'espace n'est pas réelle et objective, mais mentale et abstraite, car les dimensions, prises séparément, n'ont aucune existence propre et distincte, et ne sont que les rapports ou les aspects différents, sous lesquels on considère l'espace ; donc les personnes divines seraient aussi des conceptions de notre esprit, et ne subsisteraient pas réellement en Dieu.

c. L'espace, résultant des trois dimensions, est un composé, un tout divisible et partiel. Dieu serait donc aussi un être formé de ses trois personnes, comme un triangle de ses [illegible] comme un corps de ses trois dimensions. Donc [illegible] de la comparaison même invoquée par la théologie [illegible] de la Trinité [illegible]

négation de Dieu, comme l'idée de Dieu est la négation de la Trinité.

4° Oui, disent les théologiens, dans le sens qu'il vous plaît de donner à l'idée de Dieu; non, dans le sens où nous l'entendons nous-mêmes. L'idée que nous avons de Dieu est complète avant qu'on lui applique les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit; chacun de ces noms contient donc, outre l'idée totale de la Divinité, quelque chose de plus, quelque principe de distinction personnelle. Et, comme on ne peut admettre trois êtres infinis, réellement distincts l'un de l'autre, la distinction, que l'on peut concevoir dans la Divinité, doit se fonder sur quelque idée accessoire à la nature divine, idée exprimée par le mot de personne. Ainsi, en appelant Dieu le Père, on conçoit Dieu comme opérant d'une certaine manière et avec certains rapports; en appelant Dieu le Fils, on a la même idée de Dieu, mais on le conçoit agissant d'une autre manière et avec d'autres rapports; et, en appelant Dieu le Saint-Esprit, on conçoit encore Dieu comme opérant d'une troisième manière et avec un troisième ordre de rapports. La différence entre les personnes divines ne consiste donc que dans leur manière différente d'opérer; à chacune d'elles appartient en propre une action qui la caractérise et la constitue : et le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas trois dieux, mais trois principes, dont chacun a son action propre, c'est-à-dire trois personnes, puisque pour nous la personne n'est autre chose qu'un être intellectuel, opérant

d'une manière donnée, existant en soi et incommunicable.

Cette nouvelle explication n'est pas plus concluante que les autres. Nous voulons bien admettre votre définition de la personne : il y a donc en Dieu trois principes, dont chacun a son action propre; trois êtres, dont chacun subsiste par lui-même; donc, trois principes ou êtres divins; donc, trois dieux. L'action ne répond-elle pas à la nature, et l'existence à l'entité? Dire qu'il y a en Dieu trois principes ayant leur action propre, incommunicable, n'est-ce pas dire formellement qu'il y a en Dieu trois natures divines, c'est-à-dire trois divinités, trois dieux? Et dire qu'il y a en Dieu trois existences distinctes, n'est-ce pas dire expressément que Dieu se compose de trois êtres divins, c'est-à-dire de trois divinités, de trois dieux?

5° Mais allez, nous dit-on, allez étudier le catéchisme, et vous verrez que les enfants eux-mêmes se dégagent, avec deux mots, des syllogismes de la philosophie. Le catéchisme leur soumet précisément votre objection en ces termes : Si le Père est Dieu, si le Fils est Dieu, si le Saint-Esprit est Dieu, il y a donc trois dieux? A quoi les enfants répondent : Non, il n'y a pas trois dieux, mais un seul Dieu, parce qu'ils ont tous les trois la même nature divine. Puis, les théologiens, confirmant et commentant la réponse du catéchisme, dévoilent la fausseté de votre argumentation. Dans les prémisses, vous prenez le mot Dieu dans le sens de personne divine, et dans la conclusion vous le prenez dans le sens de

nature divine, ce qui aboutit au grossier paralogisme que voici : Le Père est une personne divine, le Fils est une personne divine, le Saint-Esprit est une personne divine : donc il y a trois natures divines.

Certes, si les philosophes étaient des enfants capables d'accepter, à titre de mystère, la première absurdité venue, votre théologie et votre catéchisme auraient mille fois raison, car nul n'oserait murmurer contre vos oracles. Par bonheur les raisonnements, qui passent, dans les églises et dans les écoles où il n'est permis qu'à vous d'élever la voix, pour des sentences émanées d'oracles qu'on vénère et qu'on ne discute pas, sont placés, dans d'autres lieux et par d'autres personnes, sur la balance de la critique et appréciés pour ce qu'ils valent. Il est facile alors d'en reconnaître l'inconsistance.

Et d'abord, quand le catéchisme répond que les trois personnes ne sont pas trois dieux, parce qu'elles ont la même nature, cela veut dire qu'elles ont la même nature spécifique, c'est-à-dire que la Divinité est une espèce, dont les trois personnes sont les individus, et alors cela implique une contradiction manifeste; c'est dire en effet qu'il n'y a pas trois dieux précisément parce qu'il y a trois dieux, c'est-à-dire trois êtres participant de la même nature divine; de même que les individus A, B, C, sont trois hommes précisément parce qu'ils participent de la même nature humaine. Ou bien cela signifie qu'elles ont la même nature individuelle, c'est-à-dire que la Divinité elle-même dans son identité numérique est commune aux trois personnes : et alors c'est une péti-

tion de principes, puisque cela revient à dire qu'elles ne sont pas trois dieux, parce qu'elles ne sont qu'un seul Dieu, et qu'elles sont un seul Dieu, parce qu'elles ne sont pas trois dieux. Voilà la logique du catéchisme!

Le commentaire de la théologie répond d'ailleurs dignement à son thème. La fausseté qu'elle prétend découvrir dans l'objection du rationalisme n'existe que dans la sotte interprétation qu'elle lui donne. Dans notre raisonnement le mot Dieu a toujours la même signification, et dans les prémisses et dans la conclusion; dans les unes comme dans l'autre, il signifie purement et simplement un être doué des attributs qui constituent la Divinité. L'argument peut donc être ramené à toute la rigueur de l'évidence mathématique. Supposons que Dieu = A, et que la valeur de A = un être doué des attributs qui constituent la Divinité. Il est évident que la formule de la Trinité se traduit ainsi :

Le Père = A, le Fils = A, le Saint-Esprit = A; donc le Père, le Fils et le Saint-Esprit = A + A + A = 3 A, c'est-à-dire 3 dieux. Où est donc le changement de sens, qui rend la conséquence illégitime? Il est impossible d'en déduire une qui soit plus logiquement rigoureuse : il y a trois êtres, à qui la Divinité est commune; mais un être de nature divine est un Dieu; donc les trois personnes de la Trinité sont trois dieux; c'est ainsi que chaque être, appartenant à la nature humaine, est un homme, et il y a autant d'êtres distincts qu'il y a d'hommes.

6° Cette comparaison, réplique-t-on encore, est hors

de propos. Vous ne devez pas assimiler les personnes divines aux individus humains, mais plutôt aux puissances ou fonctions qu'on distingue dans l'homme. La pluralité des personnes divines existe dans l'unité de la nature divine, de la même manière que le principe *existant*, le principe *intelligent* et le principe *voulant* existent dans l'unité de l'esprit humain. On ne pourrait concevoir cet esprit sans cette triple forme d'existence; pourquoi donc ne devrait-on pas l'admettre en Dieu? Mais, comme la manière d'être suit la nature de l'Être, cette triple faculté s'élève en Dieu à sa plus haute puissance, c'est-à-dire à l'infini et, par conséquent, à la dignité de personne.

La conséquence est vraiment originale! Qui aurait jamais pensé qu'élever une faculté à sa plus haute puissance signifiât la transformer en une personne bel et bien distincte, réelle, vivante, existante? Certes, l'expédient est ingénieux; malheureusement pour lui, il est sujet à trois inconvénients (pour nous borner aux principaux), qui le rendent absurde.

Le premier, c'est que la transformation d'une faculté en une personne ne constitue pas simplement l'élévation à un degré supérieur, mais un changement complet de nature; ce qu'aucune induction ne peut autoriser.

Le second, c'est que la personnalité et l'infini sont des termes qui s'excluent réciproquement; par conséquent, la transformation des facultés en personnes est absolument impossible, puisqu'elle s'appliquerait à un

être infini, à qui répugnent non-seulement trois personnes, mais même une seule.

Le troisième enfin, c'est qu'en tenant le raisonnement pour bon, les personnes divines ne devraient pas être au nombre de trois; elles devraient être innombrables; il devrait y en avoir autant qu'il y a d'attributs divins, puisque tous sont infinis au même titre et en vertu du même droit.

Tous les efforts de la théologie pour défendre son dogme fondamental sont donc impuissants, et le mystère de la Trinité, de quelque manière qu'on prétende l'expliquer, est le renversement du principe de contradiction et d'identité, le bouleversement des lois premières et suprêmes de la logique et de la raison.

Le dogme de l'incarnation aboutit à la même conséquence. Il consiste à croire que Jésus-Christ, seconde personne de la Trinité, est Dieu et homme tout ensemble, en vertu d'une union miraculeuse par laquelle les deux natures, divine et humaine, entières, distinctes, douées de leurs propriétés et de leur activité respectives, subsistent dans la personne unique du Verbe divin, qui est en conséquence un Dieu parfait et un homme parfait, consubstantiel à Dieu selon la divinité, et à l'homme selon l'humanité.

La seule énonciation de ce dogme est un tel amas de contradictions, qu'elle donnait à Spinoza le droit de s'écrier : Autant vaudrait nous proposer de croire que le cercle a les propriétés du carré! Et en effet, entre Dieu (comme l'entendent les théologiens) et l'homme

on rencontre la plus grande opposition qui se puisse concevoir entre deux termes contradictoires, puisque l'homme, en tant qu'être fini, est la négation formelle de l'être infini, qui est Dieu, et que Dieu, en tant qu'être infini, est la négation absolue de l'être fini, qui est l'homme. Donc la formule de l'incarnation : Dieu-Homme ou Homme-Dieu, se réduit rigoureusement à celle-ci : Dieu non Dieu, homme non homme; c'est-à-dire à la négation de ce qu'on affirme et à l'affirmation de ce qu'on nie : antilogie pure et simple.

Il y en a une autre non moins curieuse : pendant que le symbole déclare, d'un côté, que le Verbe s'est fait homme, homme parfait, consubstantiel à nous, il ajoute, d'autre part, qu'il ne manquait rien de moins à l'humanité du Christ que la personnalité humaine ! Il est donc évident, en premier lieu, que le Christ n'était pas un homme comme nous, parce que pour nous le principe constitutif de l'individu humain n'est et ne peut être que la personnalité humaine; la théologie chrétienne ment donc lorsqu'elle appelle homme véritable, homme parfait, en tout semblable à nous, un être qui n'est pas une personne humaine. Il est évident, en second lieu, que ce Dieu-Homme, n'étant pas homme comme nous, n'est homme en aucun sens, d'aucune manière. En effet, le titre d'homme ne peut convenir qu'à un être doué de tous les attributs, qui constituent l'essence humaine, et dont le premier, le principal, celui qui comprend tous les autres, celui sans lequel l'idée même d'homme s'évanouit, c'est la personnalité, c'est-à-dire la conscience,

centre de tous les rapports physiologiques et psycologiques, qui constituent proprement et uniquement la vie humaine.

Donc, il n'y a pas seulement contradiction entre les deux termes de la formule dogmatique du mystère d'un Dieu-Homme, mais chacun des termes est contradictoire en soi : le terme homme, parce qu'au lieu de signifier une personne humaine, il se détruit lui-même, et signifie un être sans personnalité humaine; le terme Dieu, parce qu'au lieu de représenter un être de nature divine, il en représente un de nature humaine. Ainsi le Dieu et l'homme de l'incarnation sont deux absurdités : un Dieu qui n'est pas Dieu, et un homme qui n'est pas homme!

Mais, s'écrient les théologiens, c'est vous qui mettez l'absurdité de votre crû; la doctrine chrétienne en est complétement exempte. Partant du fait révélé que le Christ est Dieu et homme tout ensemble, c'est-à-dire qu'une seule personne subsiste en deux natures, elle en a déduit sagement qu'il y a une grande distinction à faire entre la personnalité et la nature. La personnalité ou existence n'est qu'un mode d'exister de certains êtres; et, bien qu'on ne puisse concevoir un être concret sans un mode quelconque d'existence, néanmoins, ce mode étant multiple et varié, on ne peut pas dire qu'un mode particulier et déterminé lui soit essentiel; il peut être tel ou tel, propre ou étranger. Ainsi, bien que le mode naturel d'existence soit une perfection de nature, cependant il deviendra bien plus noble si, par

une vertu divine, il existe comme mode propre à une nature plus excellente. C'est ce qui est arrivé dans le mystère de l'incarnation; la toute-puissance de Dieu a communiqué à la nature humaine, au moment même de la création, l'existence propre à la divine personne du Verbe, de telle sorte que la nature humaine commença par exister dans le Verbe et à être par lui complétée et rectifiée. A partir de la création, la personne du Verbe, qui subsistait de toute éternité dans la nature divine seule, commença dans le temps à subsister dans la nature humaine, que le Verbe fit sienne. Or, n'est-il pas plus parfait que la nature subsiste de l'existence divine que de la sienne propre?

Autant de mots, autant de divagations. Où avez-vous puisé cette théorie sublime, que l'existence des êtres n'est pas déterminée, essentielle pour chacun d'eux? Comment un être d'une nature donnée pourrait-il vivre de la vie d'un être d'une nature différente? Voilà la thèse dont dépend la possibilité de votre dogme. Or, comment la prouvez-vous? Le seul argument que vous alléguiez, c'est le dogme même qui est en question! Quelle admirable logique! Et vous prétendez en imposer à la raison avec une argumentation pareille? Vous ne comprenez donc pas que le rationalisme déclare absurde votre Dieu-Homme ou Homme-Dieu, précisément parce que l'idée d'une nature qui n'a pas son existence propre est aussi absurde que l'idée d'une personne revêtant une nature autre que la sienne? Pour rendre croyable votre article de foi, il ne vous reste qu'une

voie : prouvez-nous, par les arguments propres aux sciences naturelles, qu'on peut parfaitement admettre l'hypothèse d'un être vivant de la vie d'un autre ; prouvez-nous la réalité, ou la possibilité (ce qui est tout un dans le cas présent) d'un minéral-plante, d'une plante-animal, d'un animal-homme, etc.; et alors nous pourrons discuter le fait de la double nature de l'unique personne du Christ. Mais jusqu'à ce que vous en arriviez là, et vous n'y arriverez jamais, votre mystère est et sera toujours la négation de toutes les lois de la réalité et, par conséquent, de tous les principes de la raison ; il est et sera toujours le type de l'absurde.

Au contraire, ajoutent les théologiens ; ce qui pèche contre la logique c'est le rationalisme, qui prétend assujétir aux conditions d'un phénomène naturel un mystère, qui est essentiellement supérieur à toutes les données de la nature. Ne voyez-vous pas que si, dans le monde des êtres finis, l'on trouvait des exemples de l'union de deux natures dans un même individu, l'incarnation du Verbe ne serait plus un miracle et un mystère, c'est-à-dire un fait dont la réalité et la connaissance dépendent uniquement de la volonté de Dieu ?

Mais, à votre tour, ne voyez-vous pas qu'avec un pareil argument, loin de détruire l'objection, vous la fortifiez ? Vous avez à prouver que l'incarnation du Verbe ne répugne pas aux principes de la raison et aux lois de la science : vous êtes donc obligés, en vertu de termes mêmes de votre thèse, d'accepter les données de la raison et de la science comme critérium de votre doc-

trine, pour en déduire que votre dogme n'est pas une erreur, mais une vérité. Et, puisqu'il s'agit d'un fait, vous ne pouvez nous contraindre à l'admettre, même comme possible, autrement qu'en démontrant sa conformité avec les lois constantes et essentielles de la nature; et nous avons toujours le droit de le rejeter comme incroyable et fabuleux, aussi longtemps que nous le trouvons contraire à tous les résultats constants, universels de l'expérience. Renoncez donc à prouver que le mystère des deux natures du Christ ne répugne pas, ou résignez-vous à la nécessité de rompre en visière avec la raison et la science. Et, si vous reconnaissez que, sur ce terrain, votre thèse n'a plus aucun point d'appui, tant mieux pour nous : ce sera vous avouer vaincus avec une sincérité dont nous vous saurons gré.

Les autres arguments de la théologie en faveur de son dogme sont tous du même genre; ce qui nous dispense de les faire passer un à un par le creuset de la critique, car nous serions forcés de répéter toujours la même réfutation.

Nous répondrons plutôt, avant de quitter ce sujet, à une question qu'on pourrait nous faire : Comment tant de peuples, des plus cultivés, des plus civilisés, ont-ils pu croire, pendant tant de siècles, à la Trinité et à l'incarnation, si ces dogmes sont si absurdes, ces mystères si fabuleux?

L'explication de ce fait qui, au premier abord, semble un énorme paradoxe, est analogue à celle de l'origine

des autres croyances religieuses. Ces dogmes, qui, dans les formules auxquelles la théologie les a réduits, sont un amas de contradictions, ont cependant leurs racines dans la nature des choses et dans la conscience de l'homme, et sont nés, comme tout ce qui appartient à l'ordre des connaissances humaines, de l'activité intime de l'esprit et du développement réfléchi de la pensée; c'est pourquoi nous avons vu que ces croyances, loin d'être une révélation privilégiée du christianisme, ont été en substance communes à toutes les religions et professées dans tous les temps. L'histoire de la philosophie peut seule nous donner la clef de ce phénomène.

En effet, les documents nombreux, antérieurs à l'apparition de l'Évangile, qui traitent des doctrines et des croyances anciennes, témoignent tous, avec un accord évident et merveilleux, que les premiers philosophes et les premiers révélateurs placèrent la divinité dans l'Être immense, au sein duquel nous vivons et nous respirons, nous sommes formés et détruits, qui nous fournit l'existence et nous la reprend. Puis, généralisant leurs idées, ils ont fait de lui un être seul et unique, éternel, immense, comprenant tout en lui-même, contenant le principe de la vie et de l'intelligence, un être, duquel participent en commun tous les êtres vivants et intelligents, formés de sa substance dans son sein inépuisablement fécond. Ainsi, en donnant le nom de Dieu à cette cause universelle, modifiée et incessamment divisée dans ses parties, ils n'admirent

qu'un Dieu, un seul Dieu-monde, qui renferme en lui la vie et l'intelligence universelles, non distinctes de lui, mais formant sa propre substance, vivifiantes, intelligentes, divines comme lui; c'était le même Dieu, coéternel à lui, immense comme lui. Sous ce rapport, qui est le plus général sous lequel la nature puisse être envisagée, l'unité de Dieu comprenait la vie divine ou le Dieu-vie, l'intelligence divine ou le Dieu-intelligence: Dieu n'était pas plus triple pour cela que l'homme n'est triple parce qu'on distingue chez lui le principe de la vie du principe de la pensée. Ainsi la première triade fut fournie en quelque façon par la nature; et les premiers hommes qui philosophèrent sur le grand tout, contenant tous les éléments et tous les natures, ne purent refuser à la grande Divinité ni la vie universelle, ni l'universelle intelligence : ils ne purent refuser le nom de Dieu à la vie et à l'intelligence du monde, ni multiplier les dieux sans contredire la notion de Dieu, qui exprimait l'universalité de tout ce qui existe et de tout ce qui peut se concevoir.

Il y eut donc le Dieu, âme et vie universelles (*spiritus, anima*); le Dieu, intelligence et raison universelles (*mens, logos*); et le Dieu, Être suprême qui réunissait en lui l'âme et l'intelligence divines et universelles : tout cela se réduisait à l'Univers-Dieu unique, mû par sa grande âme, et ordonné par sa raison infinie. Toutes les parties de la matière composaient le corps immense, dans lequel résidait la force vive et intelligente, qui était elle-même une matière plus subtile,

plus déliée, et qui était simplement désignée par les noms qui expriment des objets matériels. L'air, qu'on commence à respirer en naissant, et dont on ne peut perdre l'usage sans perdre la vie, donna son nom au principe de vie de l'univers (*spiritus*, souffle, vent) ; et, quand l'abstraction philosophique eût séparé de l'univers l'essence de la Divinité, les mêmes mots, les mêmes images corporelles désignèrent encore le principe de la vie divine, tout immatérielle qu'elle fût. Et le principe d'intelligence de l'univers tira son nom de la lumière, parce que les anciens, raisonnant sur le Dieu-Tout (*Pan*, univers) par analogie avec l'homme, mirent le siége de l'intelligence dans ce qu'ils appellent sa tête, dans la partie la plus élevée, dans celle qui, par sa forme d'apparence sphérique, et par la place qu'elle occupe dans le système du monde, pouvait être regardée comme le siége des yeux et de l'intelligence de l'univers, c'est-à-dire dans la région des étoiles, dans l'éther, dans la substance ignée et lumineuse qui compose le soleil et les astres, et qui est la lumière du monde comme l'intelligence est la lumière de l'homme. Le ciel était donc la partie principale, la plus divine de l'univers; là résidait l'âme, qui le régit sous la forme du feu éthéré, dont l'âme humaine n'est qu'une étincelle qui émane de lui et retourne en lui.

La théologie chrétienne a spiritualisé le matérialisme de cette doctrine, et s'est élevée à une spéculation qui admet bien dans les attributs divins les mêmes distinctions et les mêmes divisions, mais qui les sépare de

l'être visible, palpable, corporel; l'Esprit et le Verbe, bien que désignés par des mots qui se rapportent à la matière, sont cependant immatériels, et ne peuvent résider dans le feu éthéré, quelque subtil qu'on le conçoive. Or, ce passage d'un matérialisme grossier à un spiritualisme raffiné est entièrement conforme à la marche naturelle de la pensée humaine. Les objets physiques ont occupé l'homme longtemps avant qu'il imaginât les êtres incorporels; et les sens ont circonscrit sa pensée aux choses visibles, avant qu'elle allât se perdre dans les abstractions d'un monde invisible, créé par l'imagination. L'homme honora le Dieu souverain, la cause universelle qu'il voyait, longtemps avant de supposer une autre divinité, inaccessible aux sens. Il connaissait le premier par expérience, et l'autre seulement par une induction vague. Il voyait l'existence de l'un, et conjecturait simplement celle de l'autre : il vivait sous l'empire des sens. Puis, vint le règne de l'abstraction; du sein de cet univers visible, première divinité des hommes, la métaphysique fit surgir un nouveau monde, un nouveau Dieu purement intellectuel, fait à l'image du premier, doué des mêmes attributs, mais dans le sens le plus abstrait et le plus éloigné de la matière qu'il fût possible d'imaginer. Depuis plusieurs siècles déjà la puissance magique de la métaphysique avait créé ce nouvel ordre de choses, lorsque le christianisme enfanta sa théologie, qui fut en partie le développement logique, en partie l'exagération mystique des idées spéculatives qui florissaient chez les

Orientaux et chez les Grecs. Alors on adora, non plus l'Univers-Dieu unique, ou le Dieu-Un, mais l'unité même de l'être, qu'on plaça au-dessus du monde des êtres multiples. Cette unité constitua l'essence de Dieu, qui fut le degré suprême de toutes les abstractions possibles, et le dernier point auquel pût atteindre l'intelligible; on tint donc cette essence pour très-supérieure aux corps et à tout ce qui peut tomber sous les sens. Dieu ne fut plus confondu avec l'univers, mais conçu seul et isolé de tout élément divisible et corporel. Le monde ne fut donc plus la cause première et le premier Dieu, mais la cause seconde, le second Dieu, fils du premier, son œuvre et son image. Et voilà l'échelle des êtres prolongée à l'infini : les cimes les plus élevées du monde cessent d'en être le sommet suprême; elles deviennent l'échelon le plus élevé de l'ordre visible, mais le plus bas de l'ordre invisible. Là commence une nouvelle série, qui comprend le monde intelligible, dont Dieu occupe le faîte. De ce nouvel ordre de choses, de ce nouveau monde idéal, on ne put exclure ni la vie principe de durée, ni l'intelligence principe d'harmonie. On disposa donc ce monde factice sur le plan du monde réel; le Dieu abstrait, qui le renfermait dans son unité supérieure, réunit encore en soi le principe de la vie et de l'intelligence, principe qui, dans le monde visible, restait dans un mode secondaire, par une simple participation ou émanation de celui qui résidait éminemment en Dieu, vie, intelligence essentielles, source de vie et d'intelligence pour tous les êtres visibles et invi-

sibles, corporels et incorporels. Les rôles furent ainsi intervertis; on considéra le monde de l'esprit et de l'idée comme l'archétype du monde des corps et de la matière, alors que, et physiquement et psychologiquement, celui-ci avait précédé celui-là, et avait été non la copie, mais l'original de l'autre. Les dénominations furent pareillement interverties, et ce monde factice, de nouvelle invention, se proclama réel, éternel, modèle; l'autre fut représenté comme contenu de toute éternité dans l'esprit de Dieu, qui l'avait construit ensuite sur le type qui préexistait dans son idée. Les noms de feu et de lumière subsistèrent; mais, au lieu du sens propre, on les employa dans un sens figuré, et on y ajouta l'épithète d'intellectuels. Il y eut donc un soleil idéal, dont le soleil visible n'était que l'image; une lumière corporelle, et une lumière spirituelle; un Verbe incorporel, qui résidait éternellement dans l'intellect de Dieu, et un Verbe sensible, devenu corps, rendu visible pour l'homme, et habitant avec lui sur la terre; l'un toujours rayonnant d'une éternelle splendeur dans le sein du Père, sans changement ni diminution; l'autre sujet au temps, à la naissance et à la mort, mais destiné à une résurrection et à un triomphe immortels.

Voilà comment la théorie des trois principes, commune à tous les systèmes de théologie panthéiste, se reproduisit nécessairement même dans ceux de théologie théiste; voilà comment les distinctions faites dans la nature physique du monde s'appliquèrent aussi à la nature métaphysique de Dieu. Le principe de vie et

d'intelligence universelles, répandu dans tout l'univers, est un fait notoire et d'expérience; il fallait donc reconnaître ou que l'univers le possédait en soi, ou qu'il le tenait d'une cause extérieure. S'il l'avait en soi, il serait nécessairement Dieu, et le Dieu invisible, cause première et absolue, deviendrait une chose absolument inutile et superflue : le monde n'avait aucun besoin de lui. Il fallait donc dire, et l'on dit en effet, qu'il n'y avait dans le monde ni ordre ni vie, sinon parce que et en tant que Dieu l'avait voulu. Donc les principes de ces lois, de ces éléments de l'univers, existaient primitivement en Dieu; donc la source de la vie et de l'intelligence de tous les êtres était Dieu même. De là, l'Être *un* ou l'unité première, qui réunissait en soi ces deux principes universels, était le premier Dieu, la première personne divine, le Dieu Père, qui engendrait de lui-même son Verbe, le Dieu Fils, seconde personne divine; et leur amour mutuel produisait l'Esprit, troisième personne divine, Dieu aussi comme le Père et le Fils, et subsistant de leur substance identique; d'où une seule et unique nature en trois personnes, un seul Dieu.

L'origine et la marche de la doctrine chrétienne à propos de la trinité de Dieu expliquent en même temps la formation du dogme sur l'incarnation du Verbe. La théorie philosophique, très-commune dans les écoles anciennes, qui considérait le monde intellectuel comme la pensée ou le Verbe intérieur de Dieu, et la création du monde sensible comme l'expression de cette pensée, comme le Verbe extérieur ou la parole de Dieu même;

la croyance généralement répandue chez les peuples, que certains personnages privilégiés étaient en communication directe et immédiate avec Dieu; le sentiment également universel d'un besoin de rédemption, qui délivrât l'humanité de ses misères sans nombre et améliorât son sort dans l'avenir; tout cela avait déjà rendu populaire la foi dans les manifestations de Dieu sous des formes humaines; chaque religion vénérait déjà un Dieu, qu'on croyait s'être incarné dans un homme, avoir vécu sur la terre, au milieu des hommes, pour donner au monde des exemples et des préceptes de perfection morale. Cette foi dans une restauration religieuse de l'humanité, par le fait d'un Dieu-homme, était plus vive que jamais dans les derniers temps qui précédèrent l'apparition du Christ, et avait éveillé, surtout en Palestine, l'attente la plus inquiète d'un messie libérateur. Donc, à la venue de Jésus, tous les esprits étaient disposés à le recevoir comme un sauveur divin. De plus, ses qualités personnelles extraordinaires et le mérite singulier de sa doctrine le montraient destiné à devenir, pour le monde romain et européen, ce qu'Osiris avait été pour l'Égypte, Mithra pour la Perse, Bacchus pour la Phénicie, Buddhà pour l'Inde, Saturne pour la Grèce. Mais, dans le principe, Jésus représentait, pour ses disciples et ses partisans, non pas le Verbe divin des métaphysiciens, mais le divin Messie des prophètes, c'est-à-dire un homme merveilleux, plein des dons du Saint-Esprit, le préféré de Dieu. Puis l'enthousiasme, la crédulité, l'ignorance de ses fidèles

ne tardèrent pas à idéaliser sa personne, à poétiser sa vie, à faire de son histoire un mythe, une légende, à prendre sa parole pour la parole même de Dieu, et à considérer sa personne comme la forme humaine, sensible du Verbe de Dieu, et, par conséquent, comme le Fils naturel de Dieu, consubstantiel et coéternel au Père, enfin comme la seconde personne des trois qui forment un seul Dieu.

Faut-il s'étonner que ce mélange d'abstractions métaphysiques et de récits mythologiques, traduit un jour en symbole de foi orthodoxe, imposé à la conscience des peuples avec la sanction de peines atroces dans cette vie, et la menace de peines plus atroces encore dans l'autre, soit devenu la loi intellectuelle et morale des nations, et qu'il ait régné pendant tant de siècles sur leur vie et leur pensée, sur les sciences, sur les arts, sur les institutions de tout genre? A quoi bon mettre en scène désormais une révélation particulière de Dieu pour donner une raison telle quelle de croyances et de dogmes, dont la formation s'explique si naturellement par l'histoire de l'esprit et du cœur humains? Que peut-il y avoir de surnaturel dans le mystère de trois personnes en Dieu et de deux natures dans le Christ, lorsque nous le voyons naître et grandir si naturellement avec le sentiment religieux et avec la réflexion métaphysique, et suivre constamment le développement de la religion et de la philosophie? La trinité et l'incarnation du Dieu chrétien ne sont pas plus des vérités révélées que ne le sont les trinités et les

incarnations des autres dieux; tous ces mystères sont de la même espèce et de la même valeur : naturels, en tant qu'ils signifient les efforts progressifs de l'humanité pour pénétrer dans l'inconnu; chimériques, en tant qu'ils représentent les prétentions absurdes du dogmatisme à définir l'inintelligible.

CHAPITRE XVI.

PÉCHÉ ORIGINEL, GRACE ET PRÉDESTINATION.

Si les doctrines théologiques, dont nous avons fait la critique jusqu'ici, sont la base et la substance du christianisme dans l'ordre ontologique, les dogmes, qui nous restent à examiner, en sont l'âme et la vie dans l'ordre moral. Le débat est ramené à des termes tels que ces dogmes sont dès à présent ébranlés et ruinés dans leurs fondements. Après avoir détruit l'édifice surnaturel relatif à l'existence et à l'essence de Dieu et de l'homme et à leurs rapports mutuels, quelle valeur peut-on attacher aux théories sur le péché originel, sur la prédestination et sur la grâce? Il nous sera donc permis de réduire cette discussion à quelques mots.

La doctrine du péché originel est moitié historique, moitié théorique. Quant à l'histoire, tout le monde connaît le récit biblique sur la création d'Adam et son aventure dans l'Éden; l'état de perfection intellectuelle et morale, apanage de son innocence; l'arbre de la

science du bien et du mal, et la défense de goûter à ses fruits; la séduction d'Ève par le serpent; la désobéissance d'Adam à l'instigation d'Ève; enfin le procès qui leur est intenté par Dieu, l'interrogatoire, la sentence et l'exécution. Nous ferions tort au bon sens de nos lecteurs, en discutant sérieusement la réalité historique de ce récit, qui présente manifestement tous les caractères d'un drame, d'un mythe ou d'une fable; à ce point que les théologiens eux-mêmes reconnaissent que tout ne peut ni ne doit y être pris à la lettre, mais qu'il faut l'interpréter conformément à l'esprit de la doctrine chrétienne, en admettant comme historiques les faits qui ne répugnent pas, et en expliquant, comme on fait de la poésie, les métaphores ou les allégories qui symbolisent sous des formes populaires les vérités divinement révélées. Laissons donc pour ce qu'elles valent la forme, l'histoire, et attachons-nous à la substance, à la théorie.

Elle établit que Dieu créa les progéniteurs du genre humain dans un état de justice et de sainteté surnaturelles, de telle sorte que l'harmonie la plus parfaite régnait dans leurs facultés et leurs fonctions; les sens étaient subordonnés à la raison, et la raison à Dieu; l'esprit était doué de science, la volonté de rectitude, le corps d'immortalité : ils étaient heureux. Mais, ayant transgressé les ordres de Dieu, ils se perdirent misérablement eux et toute leur postérité, et attirèrent sur eux et sur nous ce déluge de maux, qui transforma la terre d'un paradis de délices en une vallée de larmes :

douleurs et mort du corps, ignorance de l'intelligence, rébellion des sens, désordre des passions, pervertissement de la volonté. Ainsi la faute d'Adam s'est transmise à tous ses descendants, et tous sont nés et naîtront infectés par le péché, corrompus de corps et d'âme, ennemis de Dieu, esclaves du démon, et passibles de la damnation éternelle, à laquelle on ne peut échapper qu'au moyen de la régénération de la grâce par le baptême.

Or, cette doctrine est l'apothéose de l'injustice. Injustice vis-à-vis d'Adam; parce que la peine, que Dieu lui inflige, est souverainement inique comme excédant énormément la faute, et devient une atroce représaille, une vengeance sauvage. Injustice infiniment plus monstrueuse vis-à-vis des descendants d'Adam, puisqu'ils sont punis, et de quelle peine! pour un péché qu'ils n'ont ni commis, ni pu commettre, punis pour le péché d'un autre! Horrible doctrine, qui fait de Dieu le bourreau volontaire de l'innocence, et qui déclare pécheurs, ennemis de Dieu et livre à Satan les enfants à peine nés, que dis-je? avant même qu'ils soient au monde! Et l'on ose proclamer qu'un Dieu, qui juge et condamne de la sorte, est juste et bon, qu'il est la justice et la bonté mêmes! Mais n'est-il pas au contraire le génie du mal et le type de l'iniquité? N'est-il pas la négation personnifiée de la loi morale? N'est-il pas le renversement de tous les principes du juste et de l'honnête?

En effet, si l'on considère le péché originel comme une faute propre à l'homme dès le moment de sa nais-

sance, c'est une absurdité, car il ne peut y avoir de faute sans un acte du libre arbitre, sans l'usage de la raison, sans la conscience de la moralité; or, aucune de ces conditions ne se rencontre chez l'enfant. Si on le considère comme une peine, encourue par le fait même de la génération, c'est toujours une absurdité, parce qu'il n'y a pas de peine sans démérite, ni de démérite sans une faute; donc, quiconque n'est pas capable de faillir n'est capable ni de démérite, ni, par conséquent, de châtiment; et si on lui inflige une peine, ce n'est plus un acte de justice, mais de violence, d'oppression, de tyrannie. Donc le dogme chrétien de la transmission ou de la propagation d'un péché d'Adam à tous ses descendants n'a pas un atome de raison : ni dans le sens de faute, parce que la faute se commet et ne se transmet pas, et que faute transmise équivaut précisément à faute non commise ou à faute qui n'est pas faute; ni dans le sens de peine, parce que la peine s'applique à celui qui fait le mal, et non à celui qui le subit, et qu'une peine non méritée signifierait manifestement une peine infligée à l'innocent, une peine sans aucun motif, contre tout droit, en somme une peine qui ne serait plus une peine.

Pour échapper aux conséquences de ces arguments, les maîtres en divinité ont pris différentes voies, mais toutes sans issue possible, toutes plus étranges et plus ridicules les unes que les autres. Le spectacle de cette variété de systèmes est d'autant plus comique, qu'on y voit les théologiens se combattre et se vaincre mutuel-

lement, les uns proclamant orthodoxe telle doctrine que les autres excommunient comme hérétique.

1° Quelques-uns ont supposé que les âmes avaient péché dans une vie antérieure à leur union avec le corps humain. Mais cette opinion détruit le dogme chrétien au lieu de le justifier, puisqu'au lieu de faire disparaître la répugnance que présente la transmission du péché d'Adam à tout le genre humain, elle lui assigne une cause et une origine entièrement différentes et sans aucun rapport avec Adam et sa pomme.

2° D'autres ont imaginé que toutes les âmes étaient contenues en germe dans Adam, et qu'elles ont ainsi participé à son péché. Mais qu'est-ce que ces âmes en germe? Sont-elles des personnes humaines, ou n'en sont-elles pas? Dans ce dernier cas, elles n'étaient pas capables de faillir; dans l'autre, elles n'existaient donc pas dans Adam, mais bien en soi. Et puis, si elles avaient participé à sa faute, elles auraient participé aussi à sa pénitence et à son pardon, et le péché originel n'aurait pas survécu à son auteur.

3° Parmi ceux qui, plus fidèles à l'enseignement de l'Église chrétienne, admettent que les âmes ne préexistaient pas au corps, et qu'elles sont créées à mesure que se forme le corps auquel elles doivent s'unir, il en est qui prétendent que le péché originel n'est autre que le péché même d'Adam, en tant qu'il est imputé à tous ses descendants. Selon eux, au moment de son élévation à l'état de justice et de sainteté surnaturelles, Adam aurait stipulé avec Dieu, en son nom et au nom

de sa postérité, que, s'il obéissait aux ordres divins, il conserverait cet état pour lui et pour nous, et, qu'en cas de désobéissance, il le perdrait tant pour lui-même que pour nous ; c'est pourquoi sa transgression retombe sur tous, est imputée à tous, en vertu du contrat intervenu en leur nom entre Dieu et Adam.

Mais, pour que cette imputation fût juste et raisonnable, il faudrait que tous eussent prêté librement leur consentement à ce pacte. Or, quel consentement, quelle liberté peut-on attribuer à qui n'existait pas encore ? Le pacte, proposé par Adam ou par Dieu et accepté par tous deux, aurait été inique et radicalement nul, car Adam n'avait aucun droit d'enchaîner ses enfants à leur insu, et Dieu ne pouvait imputer un péché à qui ne l'avait pas commis.

4° Il en est d'autres qui soutiennent que, le péché ayant corrompu le corps de l'homme, l'âme, bien qu'elle sorte pure des mains de Dieu, contracte la corruption en s'unissant avec le corps, de la même manière qu'une liqueur pure se gâte dans un vase infect.

Mais le péché est une affection de l'esprit et non du corps ; comment celui-ci pourrait-il donc communiquer le péché à celui-là ? En supposant qu'Adam, par son péché, ait dégradé sa nature et l'ait transmise ainsi dépravée à ses enfants, ce serait pour eux un malheur et non une faute, un mal physique et non un mal moral; cela les rendrait misérables et non coupables, dignes de pitié et non de châtiment. Pour tout ce qui touche aux conditions de leur nature, qu'il s'agisse de qualités

ou de défauts, d'instincts ou d'inclinations, les hommes ne sont susceptibles ni de mérite ni de démérite; ce n'est point par eux qu'elle est faite, ils la reçoivent telle quelle en même temps que l'existence. La moralité réside dans la personne et non dans la nature de l'homme; elle commence avec la conscience de la loi et du devoir, avec l'usage de la raison et de la liberté. Toute hypothèse qui admet le péché comme héréditaire est donc essentiellement absurde.

5° Il y a enfin un expédient des plus ingénieux, auquel recourent certains théologiens modernes, et principalement les jésuites, qui, pour trancher toutes les difficultés dans leur racine, ont inventé la théorie sublime qui réduit le péché originel à un pur néant. Dieu, disent-ils, avait, par sa grâce et par sa pure bonté, élevé Adam, et toute l'humanité avec lui et dans lui, à un état de perfection surnaturelle; mais Adam perdit cet immense bien tant pour lui que pour ses descendants, parce que Dieu, en punition de son péché, le priva de tous les dons gratuits dont il l'avait comblé. Or, cette privation, soit dans Adam, soit dans sa postérité, a le caractère de péché et de peine tout ensemble : de péché, par la privation de la justice et de la sainteté originelles; de peine, par la privation de tous les autres dons que Dieu y avait joints. Mais il y a cette différence entre Adam et nous que, pour lui, le péché a un double caractère, savoir : l'action coupable, puis la culpabilité qui en est la conséquence. Quant à nous, le péché n'existe que dans le dernier sens; il consiste

dans un état habituel, qui succède au péché et qui dépouille l'âme de la grâce sanctifiante. L'homme n'a donc perdu par le péché que ce que Dieu, par une libéralité tout à fait gratuite, avait ajouté à sa condition naturelle; ce qui veut dire en somme qu'il a été réduit par le péché à la condition dans laquelle il aurait été absolument créé, si Dieu lui avait donné la nature humaine, pure et simple, avec les seules qualités qu'elle requiert, sans aucun autre présent d'un ordre supérieur. Donc, le péché originel n'a rien de positif ni de réel, ce n'est qu'une privation; la question de sa propagation devient même ridicule, car demander comment il se propage, c'est demander comment une privation se propage, c'est-à-dire comment on ne communique pas aux autres ce que l'on n'a pas.

Voilà un trait tout à fait digne du génie jésuitique : voilà une patente d'imbécillité superlative, délivrée aux Pères, aux docteurs, aux conciles, à toute l'Église, qui a toujours fait de si grands efforts pour établir la propagation du péché originel d'Adam à tous les hommes, et qui l'a déclarée tant de fois l'article fondamental de sa croyance. Beau dogme, en vérité, que la propagation du néant! Mais laissons aux théologiens, qui n'ont pas perdu à ce point le sens du christianisme et qui conservent un peu plus de respect pour les définitions et les croyances de l'enseignement chrétien, le soin de réfuter théologiquement ce système. Il nous suffira de deux réflexions pour montrer qu'il est plus ridicule que la tradition chrétienne qu'il tourne ainsi en ridicule.

Voici la première : si l'homme naît, depuis le péché d'Adam, dans les pures conditions de sa nature, il est donc faux qu'il naisse ennemi de Dieu, esclave du démon, passible de la mort et de la damnation éternelles, puisque la théologie elle-même nous enseigne unanimement et constamment que la pure nature est entièrement l'œuvre de Dieu; d'où il suit : ou que l'homme naît innocent, ou que Dieu est l'auteur du péché. La seconde, c'est que, si le péché originel consistait simplement dans la privation de la grâce, comme culpabilité succédant à l'acte coupable, le dogme ne serait point pour cela sauvé de l'absurde, ni Dieu absous de l'accusation d'injustice; car il reste toujours que cette privation, cette culpabilité pèsent sur ceux qui n'ont commis aucune faute; on rend responsables de l'effet ceux qui n'ont en aucune façon participé à la cause; on punit l'innocence.

Le dogme chrétien, qui part de l'hypothèse d'un état primitif de perfection pour y faire succéder la déchéance et la dépravation, ne répugne pas seulement à la loi morale, qui gouverne la conscience de l'homme, mais encore à la loi physiologique ou cosmologique, qui préside à la vie de l'univers. Or, la première loi de la nature entière est la loi du progrès, en vertu de laquelle tout être individuel, aussi bien que l'univers dans son ensemble, parcourt successivement, depuis le degré inférieur de l'existence jusqu'au plus élevé, toutes les séries de développement que comporte son essence, jusqu'à ce qu'il arrive, par la dissolution inévitable de

son organisme, à la condition de tout ce qui, limité dans l'espace, l'est aussi nécessairement dans le temps. La perfection n'est donc pas la première station de la vie humaine, mais la dernière; autrement l'homme serait dans le monde une anomalie inexplicable, une vivante contradiction aux lois de la nature, un monstre. Ainsi l'humanité ne peut avoir commencé sa carrière par une condition heureuse et parfaite, ce qui fut l'illusion du christianisme, non moins que celle des autres religions anciennes; aussi le mot fameux de Saint-Simon : que *l'âge d'or, relégué par une tradition aveugle dans le passé, est au contraire devant nous*, exprime-t-il rigoureusement un principe et un fait, qui résument l'un des résultats les plus certains, les plus universels de la foi et de la science modernes.

Pour mettre le comble à toutes les énormités que présente le dogme du péché originel, de quelque manière qu'on l'interprète, reste la doctrine de la prédestination et de la grâce, laquelle en est le corollaire et le complément. Cette doctrine a donné lieu à une multitude de systèmes, qui ont divisé la chrétienté en mille sectes diverses et ennemies; mais nous traiterons simplement des deux auxquels tous les autres peuvent être plus ou moins explicitement ramenés.

Le premier est celui des croyants les plus rigides, qui professent que, le péché originel ayant fait tomber tous les hommes en état de mort éternelle et les ayant voués en masse à la perdition, Dieu, eu égard aux mérites du Christ rédempteur, résolut, par

sa pure et gratuite bonté, d'en élire un petit nombre pour les justifier sur la terre et les glorifier dans les cieux, et d'abandonner tous les autres à leur destin, sans espoir ni possibilité de salut. Ainsi, il donne aux élus toutes les grâces dont ils ont besoin pour être sauvés, grâces qui font irrésistiblement plier leur volonté, et qui triomphent de tout obstacle interne et externe : il les refuse au contraire aux réprouvés, qu'il livre au pouvoir du démon dans ce monde et dans l'autre.

Il est difficile de concevoir comment une doctrine si abominable a pu naître et se loger dans le cerveau d'hommes pieux et savants, sur la foi d'une révélation céleste. Elle fait de Dieu un monstre de cruauté, une caricature de Satan, un être qui s'amuse à créer des hommes, pour avoir le plaisir de les rendre d'abord infortunés, misérables, et puis de les voir brûler éternellement tout vifs dans l'enfer. A l'aspect de ce Dieu diabolique, il n'y a pas au monde un scélérat qui ne pût dresser fièrement la tête, et lui jeter à la face : Va, tu es infiniment pire que moi !

L'autre système est celui des croyants moins sévères, des catholiques en général, qui professent :

1° Quant à la prédestination,

Qu'il y a en Dieu, de toute éternité, un décret de prédestination, c'est-à-dire une volonté éternelle, absolue et efficace de donner le royaume des cieux à tous ceux qui l'obtiennent en effet;

Qu'en les prédestinant à la gloire par pure bonté,

Dieu leur a destiné en même temps les grâces, par lesquelles il les y conduit infailliblement;

Que le décret de la prédestination n'impose cependant aux élus aucune nécessité de pratiquer le bien, et leur laisse la liberté nécessaire pour le mérite et le démérite;

Que la prédestination à la grâce est absolument gratuite, qu'elle n'a d'autre origine que la miséricorde de Dieu, et qu'elle est antérieure à la prévision de tout mérite d'ordre naturel;

Que la prédestination à la gloire n'est pas fondée non plus sur la prévision des mérites humains, ou acquis par les seules forces du libre arbitre;

Que l'admission dans le royaume des cieux, terme de la prédestination, est sans doute une grâce, mais qu'elle est en même temps une récompense, une couronne de justice, une rémunération des bonnes œuvres opérées avec le secours de la grâce;

Que, sans une révélation expresse, nul ne peut être certain d'appartenir au nombre des élus;

Que le nombre des prédestinés est fixe, immuable, et ne peut être ni augmenté, ni diminué;

Que le décret, par lequel Dieu veut exclure de la béatitude éternelle et condamner à l'enfer un certain nombre d'hommes, ne leur impose aucune nécessité de pécher, ne les prive pas de toute grâce actuelle, suffisante pour les conduire au salut, s'ils n'y résistaient pas par leur malice; de telle sorte que nul n'est réprouvé de Dieu que par sa propre faute;

Qu'enfin le décret, par lequel Dieu réprouve et condamne à l'éternelle douleur, suppose nécessairement en lui la prescience des péchés qui seront commis par le réprouvé, savoir : du péché originel, des fautes personnelles, et de l'impénitence finale dans laquelle ils mourront, s'il s'agit des infidèles, et seulement des fautes personnelles et de l'impénitence finale, s'il s'agit des chrétiens.

2° Et quant à la grâce,

Que l'homme, ayant perdu par le péché d'Adam la justice, la sainteté, l'intégrité originelle avec tous les dons surnaturels dont Dieu l'avait gratuitement doué, les forces de son libre arbitre étant affaiblies, le foyer des passions rebelles étant allumé dans son cœur, ne peut, avec ses facultés naturelles, rien désirer, rien vouloir, ni rien faire de bien dans l'ordre de son salut, mais que la grâce du Christ lui est absolument nécessaire ;

Qu'elle lui est nécessaire, tant pour connaître toutes les vérités morales que pour accomplir toute la loi naturelle ; nécessaire pour avoir le principe salutaire de la foi et la persévérance finale;

Que la grâce est tout à fait gratuite, et n'est accordée à l'homme pour aucun de ses mérites propres, mais par la pure bonté de Dieu, et eu égard aux mérites du Christ ;

Que l'homme peut librement coopérer à son salut en consentant à la grâce, par laquelle Dieu l'excite et l'appelle; et qu'il peut aussi lui résister, s'il le veut;

Que toutefois la grâce efficace, que Dieu concède à ses élus, obtient infailliblement son effet;

Que Dieu, en ce qui est de lui, veut le salut non-seulement des prédestinés, mais de tous les hommes; et que le Christ a souffert et est mort pour tous;

Que tous enfin, même les pécheurs et les infidèles, reçoivent de Dieu la grâce suffisante, par laquelle ils pourraient se sauver, s'ils n'y résistaient pas volontairement; d'où il suit que leur damnation ne peut être imputée qu'à eux-mêmes.

Or, cette bénigne interprétation du féroce dogme chrétien suffit-elle pour le rendre croyable et acceptable aux yeux de la raison? Non; car, bien loin d'en atténuer les difficultés et les répugnances, elle les accroît par une nouvelle série de contradictions. En effet, ou bien les tempéraments et les restrictions, dont elle l'entoure ne touchent qu'à la forme apparente de la doctrine; et alors celle-ci va toujours aboutir à l'aveugle fatalisme des rigides prédestinatiens; ou ils modifient réellement la substance intime de la doctrine; et alors l'interprétation détruit en réalité le dogme exprimé par les mots.

Dans la première hypothèse, ce qui subsiste au milieu du fatras des distinctions et des divisions scolastiques, c'est que les prédestinés seuls, et ils sont très-peu nombreux, seront sauvés; tous les autres, qui sont incomparablement plus nombreux, seront damnés. Les premiers se sauvent parce que, antérieurement à tout mérite qui leur soit propre, Dieu les a inscrits dans le

livre de vie, en leur préparant gratuitement toutes les grâces qui ont une efficacité sûre et infaillible pour les conduire au salut éternel; les seconds se damnent, parce que Dieu ne les a point mis au nombre de ses élus, et ne leur accorde que certaines grâces qu'on appelle *suffisantes*, probablement par antiphrase, puisqu'elles ne *suffisent* jamais à sauver effectivement personne. Les uns vont donc en paradis parce que Dieu les y attire, et les autres en enfer parce que Dieu les y envoie : telle est la thèse pure et simple du système de la prédestination.

Les arguments des théologiens, pour justifier leur Dieu de l'horrible tache d'une aussi monstrueuse iniquité, sont de cruels et impitoyables sophismes. Ils disent que les prédestinés ont le mérite de consentir librement à la grâce, et que les réprouvés ont à se reprocher de lui résister volontairement, ce qui rend aussi juste la récompense que Dieu accorde aux uns, que le châtiment qu'il inflige aux autres.

Mais le consentement des prédestinés est dû à l'efficacité de la grâce, de même que la résistance des réprouvés est due au défaut de grâce efficace, puisque, si Dieu octroyait à ceux-ci les secours qu'il dispense à ceux-là, le consentement des réprouvés serait pareillement infaillible ; et de même, s'il refusait aux prédestinés les secours qu'il prodiguerait aux réprouvés, la résistance de ceux-là deviendrait inévitable. Donc la distinction première, originelle, entre les prédestinés et les réprouvés ne dépend point de leur volonté, mais de celle de

Dieu; la raison première et capitale, pour laquelle les uns consentent à la grâce et se sauvent, pour laquelle les autres lui résistent et se damnent, n'est pas une vertu ou un vice qui leur soient propres; c'est la prédestination ou la réprobation de Dieu, qui veut ceux-là vertueux pour les appeler au royaume des cieux, et ceux-ci vicieux pour les envoyer dans le royaume du diable.

Alléguer pour l'excuse de Dieu le respect qu'il porte à la liberté des hommes, c'est une atroce ironie, car si, en respectant la liberté des prédestinés, il peut obtenir infailliblement leur consentement par sa grâce efficace, il pourrait l'obtenir aussi bien des réprouvés, sans faire à leur liberté l'ombre même d'une violence. La conclusion est donc toujours la même : c'est Dieu qui veut le consentement des premiers, et la résistance des seconds; c'est-à-dire que c'est Dieu qui sauve les uns et qui damne les autres, de sa pleine volonté, par un décret libre et gratuit, par un caprice enfin, car sa prédilection pour ceux-là et son aversion pour ceux-ci ne peuvent être fondées sur leurs mérites, puisqu'elles précèdent toute action. Donc il appelle à lui, ou repousse loin de lui telle ou telle partie de la famille humaine, au moment même où il se décide à les créer, alors que tous sont encore parfaitement égaux devant lui, alors qu'aucun d'eux n'a rien pu faire encore de bien ni de mal, alors qu'il n'existe entre eux d'autres distinctions que celles qu'il établit par sa volonté spontanée. Il traite l'humanité comme le potier traite l'ar-

gile, le sculpteur le marbre, l'artisan une matière quelconque ; il en consacre une partie, celle qu'il veut, à un usage noble ; il destine l'autre à un office abject, sans que la chose formée ait aucun droit de demander à celui qui la travaille : Pourquoi m'as-tu faite ainsi? Et, si la comparaison vous scandalise et vous révolte, je ne sais qu'y faire : elle est de saint Paul. Voilà donc comment, dans ce système, qui se prétend chrétien par excellence, l'on entend la justice de Dieu et la dignité de l'homme, comment on garantit la fraternité et l'égalité morales, comment on respecte la liberté et la responsabilité de la conscience!

On est frappé de stupeur lorsque, cherchant sans préjugé, sans passion religieuse, à pénétrer au fond de cette doctrine, on voit des écrivains qui ont un cœur humain dans la poitrine et, qui plus est, un cœur pieux et dévot, se faire illusion au point de croire que toutes ces énormités disparaissent au moyen de la distinction suivante, qui ferait frissonner les cannibales mêmes : Dieu est l'auteur de la réprobation négative, mais non de la réprobation positive, puisque, s'il décrète par son bon plaisir pur et gratuit que sa grâce efficace sera refusée aux non-prédestinés, il ne les crée cependant pas pour l'enfer : il n'envoie en enfer personne, qui ne l'ait mérité par ses fautes. Donc, si l'on demande : pourquoi, de deux personnes également coupables, Dieu accorde-t-il à l'une et refuse-t-il à l'autre la grâce efficace qui régénère et qui sauve? il est vrai qu'on ne peut alléguer d'autre cause que la libre volonté de Dieu,

arbitre absolu de ses dons, et qu'il faut répéter le cri redoutable de l'Apôtre : O sublimité inaccessible des conseils de Dieu ! Mais si l'on demande au contraire : pourquoi tel ou tel pécheur, considéré individuellement, se damne-t-il au lieu de se convertir ? il faut répondre que c'est par sa faute.

Où s'est jamais fait entendre un outrage plus scandaleux aux principes les plus élémentaires et les plus communs de la logique et de la morale ? Absoudre Dieu de toute injustice en vertu de ce bel argument, qu'il damne les réprouvés négativement, mais non positivement, c'est-à-dire qu'il leur refuse gratuitement non pas la gloire, mais la grâce !!! Oh, casuistes ! Oh sublimité vraiment inaccessible de l'absurdité des théologiens ! Mais la gloire est la fin, et le seul et unique moyen de l'obtenir, c'est la grâce ; donc, exclure quelqu'un de la grâce, c'est l'exclure nécessairement de la gloire ; donc dire que Dieu refuse aux réprouvés la grâce et non la gloire, c'est couronner l'iniquité par l'hypocrisie. Ainsi, selon vous, un père qui, voyant ses enfants faibles, infirmes, incapables de se traîner jusqu'à lui pour se réfugier dans ses bras, ne ferait pas un mouvement pour aller à leur secours, et les regarderait tranquillement de la fenêtre les bras croisés, se contentant de laisser ouverte la porte de la maison, ce père serait fondé à leur imputer à crime de n'avoir pas regagné le toit paternel, il ferait très-bien de les déshériter, de les punir, de les brûler vifs, et il se justifierait pleinement en disant : La porte était ouverte ; s'ils

ne sont pas venus, tant pis pour eux? Quel cœur, autre que celui d'une bête fauve, ne se révolterait pas à l'idée de ce père, ou plutôt de ce monstre? Et vous, qui attribuez à votre Dieu une conduite plus insidieusement cruelle, plus subtilement hypocrite envers ses créatures, vous pouvez nourrir pour lui des sentiments d'adoration, de reconnaissance, d'amour? Vous prétendez nous amener à adorer, à bénir, à aimer un être qui, par sa férocité gratuite, par la multitude de ses victimes, par la durée et la gravité de leurs peines, dépasse tout ce que l'histoire a jamais vu et la poésie imaginé de plus monstrueux? Gardez pour vous ce Dieu, qui ne connaît d'autre loi que son caprice, d'autre justice que sa haine contre l'innocence; qui ne sait manifester sa sagesse et sa gloire qu'en précipitant dans une fournaise immense et inextinguible, par millions de millions, pendant tous les siècles des siècles, ses prétendus enfants, en jouissant de leur douleur, en riant de leurs larmes, en s'enivrant des spasmes de leur agonie sans fin! C'est vraiment là le Dieu de la sainte Inquisition, et ses dignes représentants étaient bien ces hyènes à figure humaine qui, pour lui rendre hommage, avaient inventé l'art de tuer les hommes membre à membre, de déchirer le cœur fibre à fibre, pour avoir le mérite de leur donner cent fois la mort. Nous aimerons votre Dieu comme bon, comme juste, quand nous pourrons vénérer vos inquisiteurs comme les ministres de la bonté et de la justice.

Dans la seconde hypothèse, c'est-à-dire si l'on s'atta-

que à la substance même de la doctrine, si l'on admet que la prédestination ne soit pas la cause, mais l'effet des mérites de l'homme; que la grâce ne soit pas un privilége gratuit de Dieu en faveur de ses élus, mais un secours offert à tous les mortels sans distinction; et que l'efficacité ou l'inefficacité de cette grâce dépende, non du degré de vertu dont elle est douée par Dieu, mais du consentement ou de la résistance de l'homme : alors tout le dogme chrétien est supprimé; les mots restent, l'idée n'existe plus. Cette grâce commune à tous, égale pour tous, ne se distingue plus d'une qualité, d'une faculté naturelle quelconque. L'homme est le libre artisan de sa destinée, qui est la récompense ou le châtiment de l'usage ou de l'abus qu'il aura faits des talents qu'il tenait de la nature : usage ou abus, dont il est pleinement responsable, puisqu'ils dépendent tout à fait de sa volonté, sans que Dieu y intervienne en rien par ses décrets d'élection ou de réprobation, par ses concessions de grâce efficace ou suffisante. Ici donc tous les droits de la conscience, de la liberté, de la justice, sont saufs; mais que devient le dogme de la prédestination et de la grâce? Et, ce dogme supprimé, où est le christianisme? Religion étrange, dont les doctrines ne peuvent devenir raisonnables qu'à la condition de devenir antichrétiennes, puisqu'elles ne peuvent rester chrétiennes qu'à la condition d'être absurdes!

Il nous reste à rechercher l'origine d'une croyance aussi fabuleuse, quoique si générale, que celle de l'état paradisiaque de l'homme primitif et de sa chute. Il n'y a

pas besoin pour cela de chercher des sentiers nouveaux; il suffit de suivre celui que le rationalisme moderne a lumineusement tracé dans les œuvres de ses interprètes les plus illustres, notamment Lamennais et Pierre Leroux.

La source de ce mythe ou symbole chrétien, disent-ils, est la même que celle de toutes les autres erreurs qui ont laissé de profondes traces dans le monde, parce qu'elles s'étaient fortement emparées de l'esprit humain. Elle réside dans ce que l'homme a de plus grand, dans le sentiment religieux, dans la faculté de l'infini. Il s'élève par celle-ci jusqu'à contempler dans leur unité le vrai, le bien, le beau, à s'en former un idéal, qui pour lui est l'absolu; à concevoir ainsi toute chose comme émanée de ce prototype universel, comme une image de son infinité et une copie de sa perfection. Chose impossible et contradictoire; car si la copie avait été infiniment parfaite comme son type, elle aurait été le type lui-même, un et indivisible. Pour qu'elle pût exister en dehors de lui, il fallait qu'étant elle-même limitée, finie dans son action, son type fût simplement le terme objectif, dont elle devait se rapprocher perpétuellement, avec un développement continu, sans pouvoir l'atteindre jamais. Or, impressionnés bien plus vivement par la limitation essentielle qu'ils voient partout dans la création, que par tout ce qu'elle renferme de réalité ou de *bien*, les hommes appelèrent cette imperfection le *mal;* le mal fut pour eux non pas ce qui est, mais ce qui n'est pas; ce fut la condition

limitée, finie de toute existence phénoménale. En conséquence, ils se mirèrent dans leur modèle idéal, dont la personnification était leur Dieu; ils contemplèrent en lui, parce qu'ils la sentaient en eux-mêmes, la perfection exemplaire de l'humanité; ils en conclurent que l'homme devait avoir été modelé sur ce type, c'est-à-dire créé parfait; et ne trouvant pas, tant s'en faut, cette perfection sur la terre, ils se persuadèrent facilement que l'homme était déchu.

Remplis, d'autre part, du sentiment d'un bien infini, et habitués à associer dans leur pensée la jouissance de ce bien avec l'état de perfection qu'ils se représentaient comme originaire ou primitif; se voyant d'ailleurs privés de la possession de ce bien, auquel ils aspiraient irrésistiblement, et soumis aux dures conséquences de leur état présent d'imperfection et de misère, ils prirent en dégoût les biens mêmes qui étaient compatibles avec cet état, détournèrent leurs regards de ce que ceux-ci ont de positif pour les arrêter sur ce qui leur manque, et, associant cet aperçu des choses avec l'idée de la déchéance, leur esprit fut possédé de cette croyance prodigieuse, que la vie terrestre était le châtiment d'une faute antérieure, d'un délit originaire. Cela les amena à cette autre croyance, que la douleur, directement voulue et infligée par le juge suprême, était un caractère de l'ordre de choses actuel; que c'était, par rapport à Dieu offensé par la désobéissance de l'homme, une satisfaction due à sa justice; que c'était, par rapport à l'homme, une expiation fatale de cette

offense. On en vint ainsi à supposer que l'état primitif de l'homme, tel qu'il était sorti des mains de son Créateur, était l'innocence et le bonheur.

Mais l'innocence première est la condition de l'enfance et consiste dans les ténèbres natives de la conscience et de la raison, dans l'ignorance du bien et du mal, alors que l'intelligence n'a pas encore, en se développant, éveillé le sens moral. Avec celui-ci naît *la science du bien et du mal,* qui forme la véritable grandeur de l'homme, le distingue de la brute, et fait son éducation au moyen d'une obéissance libre aux lois qui doivent le diriger; c'est elle qui l'élève à cette hauteur sublime d'empire sur lui-même, qu'on appelle la vertu; chaque jour l'homme progresse dans cette science; et c'est là le progrès le plus précieux, le plus magnifique, celui auquel coopèrent et dans lequel se résument en définitive tous les progrès de l'humanité. Mais, au moment *où ses yeux s'ouvrent,* l'homme devient capable de faillir, en abusant de son libre arbitre. Ainsi, dans un sens très-vrai, la science du bien et du mal prise, non dans chaque acte en particulier, mais dans la totalité de ses actes successifs, a rendu inévitable la chute de l'homme, c'est-à-dire la violation de ses lois, ce qui constitue le péché! Et cependant, dans un autre sens également très-juste, la science même du bien et du mal délivre l'homme de la fatalité qui l'enchaînait auparavant; elle lui ouvre l'accès de l'ordre qui est supérieur au pur organisme, du monde de l'intelligence et de la liberté; elle le rend *semblable*

à Dieu, puisque désormais il peut connaître et Dieu et lui-même.

Et certes ce ne fut là ni une chute, ni une cause de punition. La mort même, qui apparaît, dans la légende mosaïque, comme un effet de la faute et un châtiment de Dieu, n'est qu'une conséquence du progrès humain, en ce qu'elle revêt, par le développement de la conscience morale, un caractère nouveau. L'animal, l'enfant finissent, et ne meurent pas; ils ne savent pas qu'ils meurent. Mais l'homme le sait lui; c'est pourquoi on peut appeler la mort un fruit amer de la science, fruit qui ne tarda pas du reste à devenir le plus suave et le plus doux; car, à peine l'homme fût-il initié au terrible mystère de la mort, qu'il s'éleva à l'espoir et à la foi de la résurrection; il distingua de l'organisme, qui est destiné à se décomposer et à périr, l'être incorruptible, indestructible, qui pense et qui aime; il regarda la mort même comme un progrès.

Donc la chute n'est autre chose que la création; c'est pour chaque être la réalisation, dans l'espace et dans le temps, de son type idéal qui, transporté des régions infinies de la pensée et du possible dans le champ de l'existence, de la réalité phénoménale, devient nécessairement limité, et nécessairement soumis à toutes les conséquences de cette limitation effective et physique, qui seule rend possible cette réalisation. Cette différence entre l'être idéal et l'être réel, produite par la limitation qui circonscrit et individualise celui-ci, constitue pour chaque être la seule déchéance qu'il ait pu

originairement subir : déchéance de nom, et point de fait, puisque, loin d'éloigner l'humanité de son type de perfection, elle est au contraire le premier pas qu'il fallait faire pour le mettre en action; c'est le premier degré de cette progression indéfinie, qu'elle doit parcourir sans pause ni fin en marchant vers son perfectionnement. Or, toute progression, tout développement impliquent le passage d'un état inférieur à un état supérieur, suivant un ordre régulier, déterminé par des lois constantes. Nous pouvons observer cette vérité dans l'homme. Qu'est-il au commencement? Un point vivant, un atome liquide, qui, peu à peu, se dilate, se coagule, s'organise; un germe, dont l'évolution produit cette forme si complexe, si admirable par la variété de ses éléments et de leurs fonctions, qu'on appelle le corps humain. Et ses facultés ne se développent-elles pas aussi suivant une gradation analogue, depuis l'obscure conscience de soi-même, depuis la sensation vague et confuse, jusqu'à l'essor complet de l'intelligence qui embrasse l'univers, pénètre dans ses profondeurs, remonte à ses principes, et contemple le vrai, le beau, le bien en soi? Mais la loi, en vertu de laquelle s'accomplit cette évolution de l'individu, a dû également présider à l'évolution de l'humanité, et nous en reconnaissons l'action régulière et constante dans la période qui comprend les âges historiques et qui commence avec eux. De même que chaque homme, le genre humain a eu son enfance; il y eut donc un temps où le sens moral n'était point encore né, ou ne présentait guère que

quelques vagues et légers symptômes de son développement futur. Ce fut l'âge de l'innocence primitive, dont le terme nécessaire était marqué par le progrès lui-même, signe de la grandeur de notre nature; car ce progrès, qui impliquait, en même temps que la connaissance et la liberté, le pouvoir de violer les lois de l'ordre, loin d'être un mal, était un bien, et un bien immense. Et qui oserait le nier? Qui oserait dire que l'enfant privé de raison est supérieur à l'homme? Qui ne plaindrait l'individu, qu'un vice organique, un isolement fortuit condamneraient à vieillir dans une enfance perpétuelle? Et qui pourrait désirer pour tous le sort qu'on trouverait déplorable pour un seul?

Telle est donc l'origine du mal moral, condition inévitable de la nature d'un être libre et imparfait tout ensemble, attribut essentiel de sa raison, principe fondamental de sa dignité. L'homme, soumis d'abord aux lois de l'organisme et vivant, comme l'animal, sous leur dépendance presque exclusive, apprend, par le développement successif de son activité rationnelle, à leur résister pour obéir à d'autres lois supérieures. Mais il ne peut jamais s'affranchir entièrement des premières, et, lorsqu'il se laisse entraîner par elles à transgresser les autres, il fait mal, il pèche, c'est-à-dire qu'il rompt l'ordre de la nature. Toutefois il ne peut descendre à cet état de dégradation, sans avoir la conscience du désordre qu'il a produit au dedans de lui-même : de là la douleur morale. Et comme, en dépit de cette dégradation, il n'a perdu ni l'idée, ni le

sentiment de l'infini; comme, par un instinct de sa nature, il continue à aspirer invinciblement à un bien mystérieux, sans limites, qu'il ne parvient jamais à atteindre, il se fatigue à le chercher dans les régions infimes en cédant à l'impulsion organique; et alors, demandant au corps ce que le corps ne peut lui donner, il en viole aussi les lois, il le tourmente en vain, il l'épuise, il l'exténue : de là la douleur physique, et les horreurs de la maladie, et les angoisses de la mort.

La douleur physique et morale, engendrée par le désordre de la volonté, tend à ramener l'homme dans la voie de l'ordre, parce qu'elle sollicite sans relâche l'être individuellement déchu à se relever. C'est en cela que consiste la dure leçon du malheur, l'amer enseignement de la faute. Si l'on supprime les douloureux effets de l'abus de la liberté, l'individu qui sera tombé une seule fois roulera jusqu'au fond de l'abîme. Ils sont un appui pour sa faiblesse, un flambeau qui le guide, un stimulant qui l'aide à remonter, le moyen par lequel tous rentrent tôt ou tard dans l'unité vitale, dont les avaient séparés leurs volontés perverses, leurs inclinations aveugles et brutales. Ce secours, propre à le relever et à l'améliorer, que l'homme trouve dans sa propre nature, est moitié fatal, parce qu'il dépend du caractère, du tempérament, de toutes les conditions de lieu, de temps et de personne, et moitié volontaire, parce qu'il dépend de la libre coopération de nos propres forces; c'est ce qui a fourni aux théologiens les matériaux nécessaires pour édifier toute leur théorie de

la grâce. Habitués en effet à attribuer à la volonté immédiate de Dieu la cause de tous les phénomènes de l'univers, ils déclarèrent que l'élément fatal était à la discrétion de Dieu, et mirent en lui le principe de tous les secours moraux, que l'homme tire de sa constitution sensitive et intellectuelle, et qui sont comme les remèdes naturels de l'esprit et du cœur; puis, ils crurent voir dans l'élément volontaire l'action coopérative de l'homme, qu'ils jugèrent plus ou moins libre selon les différents systèmes qu'ils professaient sur la nature de la volonté humaine. En conséquence, ils appelèrent *médicinale* la grâce rédemptrice du pécheur, et, au lieu de chercher dans les causes naturelles, externes et internes, physiques et morales, la raison des différences qu'on observe dans la vie des individus et des peuples, dont les uns parviennent plus facilement, plus rapidement à la rédemption, c'est-à-dire au développement progressif de leurs facultés, et les autres plus laborieusement, plus lentement, ils l'empruntèrent, selon leur coutume, aux décrets de Dieu; ils imputèrent à sa prédilection le bien des uns, à son aversion le mal des autres; ils regardèrent ceux-ci comme des réprouvés, ceux-là comme des prédestinés. Ainsi, les mêmes erreurs, les mêmes superstitions qui régnaient dans l'ordre de la vie physique de l'homme, se reproduisirent dans l'ordre de sa vie morale, et, de même qu'on attribuait la santé à une faveur du ciel et la maladie à un châtiment, de même on fit de la bonté un don gratuit de Dieu et de la méchanceté une puni-

tion mystérieuse. Mais plus tard les sciences médicales ont montré quel préjugé funeste se cachait sous cette croyance; elles ont assigné, partie aux lois de la nature, partie à l'efficacité de la volonté, les causes des phénomènes pathologiques, qu'on attribuait auparavant au caprice de Dieu : et les sciences philosophiques ont clairement démontré de leur côté l'absurde préjugé renfermé dans ce dogme; elles ont restitué, partie aux conditions physiologiques, partie au libre arbitre, les causes de la différence entre les bons et les méchants, précédemment attribuées au bon plaisir de Dieu. Ainsi l'action directe et immédiate de Dieu fut éliminée non-seulement de l'ordre de la vie physique, mais encore de celui de la vie morale; les principes de la raison et de la justice triomphèrent du fatalisme et du mysticisme; Dieu cessa d'être le bourreau de l'humanité; la nature eut ses droits, et la liberté les siens; l'homme recouvra le domaine de son activité, et devint responsable de tout ce bien et de tout ce mal, qui impliquent le mérite et le démérite, c'est-à-dire la liberté.

CHAPITRE XVII.

JUGEMENT DERNIER, ENFER ET PARADIS.

Pour compléter la critique des doctrines fondamentales du christianisme, il ne nous reste plus qu'à examiner comment il conçoit et détermine l'état dernier de

l'univers, et en particulier celui de l'homme. Cette partie est le digne couronnement de la théologie; un système qui commence par l'absurde ne pouvait mieux finir que par le ridicule.

Nous entrons de plein pied dans le champ de la comédie, tant sont puériles et sottes les choses que les docteurs ès-sciences divines ont rêvées, dans leur monomanie de tout savoir, de tout définir, même l'avenir, même l'impossible. Nous ne pouvons donner ici qu'un aperçu; mais nous avons emprunté tous les détails qu'on va lire aux *Dissertations théologiques et morales touchant la vie éternelle, d'Alphonse de Liguori*. Les lecteurs, curieux d'approfondir cette matière bizarre, pourront consulter comme nous cet ouvrage, dont la parfaite orthodoxie ne peut être contestée.

Donc les théologiens, non contents d'avoir décrété en termes généraux l'immortalité de l'âme humaine, sont allés jusqu'à décrire de quelle manière finira le monde, et quel genre de vie mènera l'homme dans l'éternité de gloire ou de supplices qui l'attend.

Et d'abord, ils ont précisé les signes qui doivent précéder et annoncer le cataclysme final de l'univers; ils les ont classés en deux catégories : signes éloignés, signes prochains.

Signes éloignés :

1° La prédication de l'Évangile sur tous les points du globe terrestre;

2° L'apostasie universelle des chrétiens reniant la foi et l'autorité du pape;

On voit combien la prédication sera efficace!

3° La chute de l'empire romain.

Voilà certainement un signe *éloigné!* Si tous les autres ont le même caractère d'exactitude et de précision, il me semble que le monde peut continuer à se mouvoir sans trop d'inquiétudes, et que, de plusieurs siècles, il n'aura pas à se mettre en quête d'infirmiers ou de prêtres pour l'assister à sa dernière heure;

4° La venue de l'Antechrist;

5° Et le retour d'Énoch et d'Élie (qui, comme l'on sait, ont été enlevés de terre encore vivants, et auront continué de vivre dans une région du ciel qui n'est pas exactement déterminée). Ils devront évangéliser les peuples *douze cent soixante jours,* et spécialement les Juifs, dont un grand nombre se convertiront. Mais la mission des deux apôtres finira misérablement; ils en viendront aux mains avec l'Antechrist, et seront vaincus et égorgés; leurs corps resteront trois jours *et demi* (admirez cette ponctualité! les fractions mêmes sont calculées) privés de sépulture sur la place publique de Jérusalem. Puis ils ressusciteront; une voix puissante les rappellera au ciel, et un grand nuage les enveloppera à la manière d'un pavillon céleste; enfin ils seront enlevés par cette espèce d'aérostat et portés jusqu'au seuil du firmament. Alors surviendra un terrible tremblement de terre, qui détruira la *dixième partie* (remarquez toujours cette rigoureuse précision arithmétique) de la ville et fera périr sept mille hommes, pas un de plus, pas un de moins.

A propos de l'Antechrist, il faut savoir que les théologiens ont écrit sa biographie par anticipation avec les détails les plus minutieux. Les uns affirment qu'il naîtra du mariage d'une vierge avec le diable; mais les autres, se révoltant à l'idée que sa naissance puisse être miraculeuse, à quelque chose près comme celle du Christ, assurent au contraire qu'il sera engendré par une femme perdue et hors mariage : ce sera un bâtard vulgaire. Ses père et mère seront Juifs et appartiendront expressément à la tribu de Dan; sa patrie sera Babylone.

Dès son enfance, il aura tous les vices et sera possédé d'un démon qui, sans nuire à l'usage précoce de son libre arbitre, le remplira de malice et en fera un vrai petit diable. Il sera nourri et élevé à Babylone, mais en secret, afin que le monde ignore son origine. A peine au sortir de l'enfance, il abandonnera ses parents; puis, uni par un pacte d'alliance offensive et défensive avec Satan, il commencera à répandre sa semence pestilentielle à Corozaïm et à Bethsaïde, pour parodier le Christ. Doué d'une intelligence prodigieuse, il possédera tous les secrets de la science, tous les artifices de la parole; il réussira à tromper les hommes, spécialement les Juifs, à qui il donnera à entendre qu'il est le Messie attendu depuis si longtemps.

De plus, il s'appliquera avec ardeur à la magie sous la direction du démon; digne élève d'un tel maître, il deviendra le plus merveilleux enchanteur qui ait jamais paru sur la terre. Dans le principe, il affichera la sain-

teté pour se concilier l'amour et la vénération de tous, mais il donnera ensuite l'essor à ses mauvaises passions. A force d'ambition et d'intrigues, il parviendra au trône; la fraude et la rapine engraissant son trésor, il lèvera des armées, dépouillera les autres princes et en fera ses vassaux.

Après avoir affecté la chasteté, il se livrera à la débauche la plus bestiale et la plus immonde; le respect, qu'il témoignait d'abord pour Dieu et pour sa loi, se changera en une scandaleuse et effroyable impiété, à ce point qu'il fera ériger dans les temples sa propre statue, pour recevoir les adorations que l'humanité ne doit qu'à Dieu. Il opérera de faux miracles à l'aide de sortiléges; il se donnera pour mort afin de paraître ressuscité; au moyen d'un compère il fera parler les statues, et multipliera les prodiges au point de séduire, si la chose était possible, le petit nombre même des élus.

Tous les efforts de son zèle, ou plutôt de sa fureur, tendront à combattre Jésus-Christ, à démontrer qu'il n'était ni le Messie, ni le Verbe, ni le Rédempteur, et que sa religion n'est qu'un tissu d'impostures. De plus, il contraindra chacun de porter sur la main ou sur le front un sceau particulier, sans lequel on n'aura le droit ni de vendre ni d'acheter.

Après avoir conquis le royaume d'Égypte, de Lybie et d'Éthiopie, il soumettra à son empire sept autres rois, qui deviendront ses alliés, et son autorité s'étendra ainsi sur toute la terre. Le siége de son pouvoir sera

à Rome, selon quelques-uns; mais ce point n'est pas très-bien éclairci; d'autres indiquent le temple de Jérusalem; mais il y a un inconvénient : ce monument est détruit depuis longtemps; enfin d'autres plus sages opinent pour Babylone d'abord, et Jérusalem ensuite.

C'est alors qu'il entreprendra contre l'Église une guerre à outrance; tous les moyens lui seront bons pour faire prévariquer les fidèles, pour les déterminer à l'adorer lui et ses images; en quoi il sera puissamment secondé par son habile acolyte qui, lui aussi, sera un faux prophète, d'autant plus impie et plus dangereux qu'il aura été d'abord clerc, moine ou évêque. La persécution durera *douze cent quatre-vingt-dix jours;* mais à la fin, quand les armées de l'Antechrist et celles de l'Église se livreront la bataille décisive, le premier sera vaincu; des torrents de feu pleuvront sur ses soldats pour les dévorer; alors, dans son désespoir, il ira se cacher au fond d'une caverne du mont des Oliviers, où il sera rejoint par l'archange Michel, qui le frappera de la foudre et le plongera ensuite dans le gouffre de l'enfer pour y brûler pendant toute l'éternité.

L'Antechrist mort, l'Église respirera; mais cette paix sera de courte durée, car le monde touchera à sa dernière heure. Nous arrivons aux signes *prochains*.

De saints docteurs les ont ramenés au nombre de quinze, dont chacun correspond à l'un des quinze derniers jours du monde. Ils ont établi la classification suivante :

1er jour. — Toutes les mers s'élèveront de quinze coudées au-dessus des montagnes;

2me. — Toutes les eaux se concentreront au fond de la mer, et deviendront comme invisibles;

3me. — Elles regagneront leur ancien lit;

4me. — Tous les animaux aquatiques élèveront d'un commun accord la tête au-dessus des flots, et mugiront à qui mieux mieux comme s'ils voulaient s'entre-dévorer;

5me. — Tous les oiseaux se rassembleront dans les champs, pleurant et refusant de boire et de manger;

6me. — Des fleuves de feu, s'élancant vers le ciel, allumeront l'incendie de l'un à l'autre pôle;

7me. — Toutes les étoiles, fixes ou errantes, traîneront après elles une queue flamboyante comme celle des comètes;

8me. — Un immense tremblement de terre détruira tous les animaux;

9me. — De chaque plante découlera une rosée de sang;

10me. — Toutes les pierres, petites ou grosses, se partageront en quatre fragments, qui se pulvériseront les uns les autres;

11me. — Les montagnes, les collines, les édifices tomberont en poussière;

12me. — Tous les animaux, affamés et rugissants, se précipiteront des monts et des forêts dans les plaines;

13me. — Tous les tombeaux, de l'aube au crépus-

cule, resteront ouverts pour la résurrection des morts;

14me. — Tous les humains encore vivants sortiront de leurs demeures sans parler, sans comprendre, sans rien discerner;

15me. — Tous enfin mourront, pour ressusciter aussitôt comme leurs ancêtres.

Tous ces signes, il faut le dire, ne sont pas tenus pour également certains; les docteurs réservés font des distinctions et ne donnent comme positifs que les suivants :

Altération du soleil et de la lune : l'un deviendra obscur, l'autre sanglante;

Les étoiles, perdant leur éclat, laisseront le ciel plongé dans d'épaisses ténèbres;

Tous les éléments seront purifiés par un feu plus intense et plus actif que le nôtre; ce feu doit désinfecter les lieux et tous les objets souillés par les péchés de l'homme; il tuera les humains qui vivraient encore, les bons sans douleur, les méchants avec douleur. Il détruira tous les êtres naturels et artificiels, les animaux et les végétaux, les métaux et les pierres.

Alors le son d'une trompette appellera tous les morts à ressusciter et à comparaître en jugement. De quelle nature sera cet instrument, capable de résonner sur tous les points de la terre et de se faire entendre des morts eux-mêmes? Ce sera la voix de Jésus-Christ en personne, qui, en qualité de Dieu, possède un appareil vocal suffisant pour remplir notre atmosphère, et lancer, d'un pôle à l'autre, des ondulations sonores

assez fortes pour pénétrer à plusieurs mètres sous la terre et sous les eaux, et y frapper les oreilles des morts.

Mais les morts n'ont pas d'oreilles, direz-vous.

Qu'importe? répondent les théologiens. Ne savez-vous donc pas que la trompette, c'est-à-dire la voix du Christ, n'a pas besoin de notre organe acoustique pour être entendue? Que les choses inanimées, insensibles, inorganiques, les os, les pierres, la terre, l'entendent et lui obéissent avec plus de promptitude et de ponctualité que les raisonneurs munis des plus longues oreilles?

Au même instant, la trompette angélique de Michel fera écho à la trompette divine, pour traduire en sons mieux articulés le cri de résurrection. Alors, les cendres des cadavres se rapprocheront, et les corps se recomposeront de tous les membres et de tous les organes qu'ils avaient autrefois. L'ancienne habitation des âmes étant ainsi préparée, chacune rentrera chez elle, et l'homme se retrouvera complet.

L'époque précise de cette résurrection est inconnue, bien que plusieurs théologiens anciens, et quelques-uns même parmi les modernes, aient prétendu la fixer. Quant au lieu où elle doit s'effectuer, les uns veulent que les cendres de tous les hommes soient recueillies par les anges et portées dans la vallée de Josaphat, où se fera la résurrection générale. Mais il faut tenir pour plus probable la doctrine des autres, qui assignent pour théâtre à ce spectacle le lieu même où reposeront

les restes de chacun. Et, s'ils sont divisés, dispersés, la préférence sera donnée au lieu qui en contiendra la plus grande partie.

Donc, au moment de la résurrection, l'âme revêtira le corps même dans lequel elle aura vécu; ce seront les mêmes os, les mêmes nerfs, la même chair, la même peau, etc. Mais une grave difficulté surgit à l'occasion des anthropophages, dont la chair s'est formée avec la chair de leurs semblables. A quel corps appartiendront les éléments constitutifs de leurs abominables festins? A celui du dévorant, ou à celui du dévoré? Si on les attribue à celui-là, celui-ci restera incomplet, et *vice versâ*.

Voici la solution de ce problème : les chairs humaines transformées en aliments seront dévolues au corps de la victime; et, pour que celui de l'anthropophage ne reste point imparfait, on le complétera avec des chairs, qui lui auront pareillement appartenu, mais qui auront été produites par des comestibles d'une autre nature. Tout s'arrangera donc à merveille, comme vous le voyez.

Et non-seulement chacun ressuscitera dans l'identité de sa personne, mais aussi dans l'intégrité, dans la perfection de la nature humaine; ainsi les gras maigriront un peu, les maigres engraisseront; les colosses seront raccourcis, et les nains allongés; les aveugles recouvreront la vue, les sourds l'ouïe, les muets la parole, les bossus, les boiteux, les estropiés, l'usage normal de tous leurs membres.

Objection : Mais certains organes, certains appareils seront inutiles, puisque les fonctions auxquelles ils étaient destinés devront cesser. A quoi serviront, par exemple, l'estomac et les intestins, puisqu'il ne sera plus question de boire ni de manger?

Réponse : Ils serviront toujours à la perfection du corps; donc on ne pourra pas les considérer comme superflus.

Autre objection : Les cheveux et les ongles ressusciteront-ils aussi?

Réponse : Oui, messieurs; parce que, bien qu'ils soient inutiles dans la vie ultra-terrestre, ils contribuent cependant à la perfection propre, naturelle du corps humain. Aussi peut-on fixer dès à présent leur longueur au moment de la résurrection; ils ne devront pécher ni par excès, ni par défaut, et conserveront éternellement les justes et élégantes proportions dont la dernière gravure de modes de Paris aura donné le modèle.

De plus, tout le monde ressuscitera dans la vigueur de l'âge, c'est-à-dire que nous aurons tous trente-trois ans; ainsi cessera une bonne fois toute distinction entre les jeunes et les vieux, les petits et les grands : ce sera le véritable règne de l'égalité absolue.

Mais cette égalité s'étendra-t-elle jusqu'au sexe? Un certain nombre de docteurs répondent affirmativement, et enseignent que les femmes, au moment de la résurrection, changeront de sexe et deviendront mâles; mais la doctrine le plus généralement admise veut que

la différence des sexes subsiste après la résurrection, et qu'il y ait toujours un genre masculin et un genre féminin.

Il s'opérera toutefois une modification importante. Comme il ne doit plus naître personne et que les aliments ne seront plus nécessaires pour vivre, toutes les fonctions de nutrition et de reproduction cesseront; les organes qui y servaient disparaîtront donc, ou seront du moins *tanquam non essent*.

A la suite de ces préliminaires arrivera le jugement universel. On ne peut former que des conjectures incertaines sur l'époque où il aura lieu; quelques-uns indiquent, sans grande probabilité, un dimanche de mars de l'an 8000 de la création et 4000 de la venue du Christ.

Quant au lieu, les informations sont plus exactes; les docteurs s'accordent généralement à désigner comme théâtre de ce grand événement la vallée de Josaphat, qui s'étend entre les murs de Jérusalem et la montagne des Oliviers. C'est là que Jésus-Christ dressera son tribunal, où il siégera de manière à être vu de tout le monde.

Et, comme tant de millions de millions d'hommes auraient peine à tenir dans ce forum d'un nouveau genre, on recourra à l'expédient suivant : les huissiers audienciers, c'est-à-dire les anges, diviseront les hommes en deux catégories : la première, celle des élus, sera disposée dans les airs à la droite du juge; la seconde, celle des réprouvés, restera à la gauche de

les profondeurs de la vallée et les lieux circonvoisins.

Puis, la croix se montrera dans le ciel avec tous les autres instruments de la passion : les fouets, les clous, les épines, la lance. Tous ces objets seront-ils réellement et matériellement les mêmes qui ont servi pour le supplice du Christ, ou bien n'en verra-t-on que l'image dessinée dans l'atmosphère? Il y a des raisons et des autorités pour et contre : vous êtes libre de choisir.

Derrière la croix on verra Jésus-Christ, sous la forme humaine, mais glorieux, assis sur un trône de nuages, et plus resplendissant que le soleil. Quelques-uns pensent que ces nuages seront une simple apparence, parce que, toutes les vapeurs ayant été consumées lors de l'incendie définitif du monde, la matière essentielle des nuages fera défaut. Mais on répond judicieusement que les anges auront soustrait à l'incendie général les vapeurs nécessaires pour constituer de véritables nuées.

Le Christ aura pour assesseurs les apôtres et ceux qui les auront imités dans leur profession de pauvreté volontaire, les martyrs, les vierges, les religieux, les prélats, les évêques, les docteurs, qui auront exercé dans la perfection les vertus de leur état. Ils seront assis pareillement sur d'éclatants nuages; mais, par respect pour la hiérarchie, leurs siéges ne seront pas réels comme celui du Christ; ce sera un simple mirage. La fonction des assesseurs consistera non-seulement à approuver la sentence du juge, mais à signifier leur arrêt aux parties intéressées.

Du reste, jugement, examen, accusation, témoignages, preuves, tout cela sera l'affaire d'un instant; sans qu'il soit besoin d'actes extérieurs et sensibles, la conscience de chacun prononcera spirituellement et en silence. Il ne restera donc plus qu'à entendre l'arrêt.

Il y aura les sentences générales et les décisions individuelles. Les premières seront au nombre de trois : l'une pour les élus, qui les appellera au royaume des cieux; l'autre pour les réprouvés, qui les enverra dans le gouffre de l'enfer; la dernière applicable aux enfants morts sans baptême et aux individus privés de raison, qui les exclura tous du paradis et les confinera on ne sait trop dans quelle région : ces sentences seront proférées par Jésus-Christ dans une langue intelligible pour tout le monde. Les décisions particulières seront innombrables; elles détermineront le rang de glorieuse félicité ou l'intensité de châtiment, mérités par chacun; elles ne seront pas exprimées à haute voix, mais transmises à l'esprit par une communication intime; autrement il est clair que la séance ne finirait pas.

La sentence sera suivie d'une exécution immédiate. Les élus s'envoleront au ciel avec le Christ et les anges pour jouir de la béatitude éternelle; les réprouvés s'abîmeront dans un océan de flammes avec les démons. Et alors, que deviendra le monde? Quelques docteurs enseignent qu'il sera consumé par le feu; mais d'autres soutiennent avec plus de vraisemblance qu'il sera renouvelé sous une forme plus parfaite. Tous les corps célestes

et terrestres atteindront leur maximum de beauté accomplie; le soleil et la lune brilleront d'un éclat plus vif et plus harmonieux, en récompense de toutes leurs évolutions, opérées au profit de l'humanité. Le mouvement des astres cessera parce que, le nombre des élus étant complet et la génération humaine arrêtée, ce mouvement n'a plus sa raison d'être; il n'avait d'autre but que de concourir à la combinaison des éléments de la nature en vue des besoins de l'espèce humaine. Ainsi le soleil, la lune et les planètes resteront immobiles là où il plaira à Dieu de les placer.

La terre subira une transformation plus merveilleuse encore. Elle deviendra plane comme une table de marbre, et transparente comme le cristal sauf la région de l'enfer. L'eau sera pure et limpide comme du verre; l'air, resplendissant comme le ciel; le feu, ardent, éclatant comme le soleil. Il n'y aura plus ni animaux, ni plantes, ni autres substances mixtes; la combustion finale aura tout détruit, sauf les quatre éléments, que la physique des théologiens persiste à tenir pour simples et primitifs : la terre, l'eau, l'air et le feu.

Tel sera éternellement l'état du ciel et de la terre. Voyons maintenant quelle devra être la condition des damnés et des bienheureux.

La demeure perpétuelle des premiers sera l'enfer. Mais avant tout, où est cet enfer? L'un l'a mis d'emblée hors du monde, c'est-à-dire dans les espaces imaginaires (et c'est en effet le seul lieu qui lui convienne); un autre, sous la terre, mais près de la sur-

face, comme les volcans; un autre, dans l'atmosphère ténébreuse de notre globe, occupée déjà par les démons; un autre enfin, dans la partie la plus profonde, dans le centre même de la terre. En somme, tout le monde parle de l'enfer, et personne ne sait ce qu'il est. On n'a pas craint d'en déterminer et d'en mesurer *à priori* les dimensions; mais d'autres docteurs ont opposé cet argument péremptoire : l'étendue de l'enfer dépend de la position que Dieu prescrira aux damnés, car il est évident qu'ils occuperont plus ou moins d'espace, selon que Dieu voudra qu'ils soient séparés par une distance quelconque, ou qu'il les entassera les uns sur les autres en un seul monceau. Or, on ne sait absolument rien sur ce point.

Ce que les théologiens savent très-bien, c'est que le feu, allumé dans l'enfer, sera réel comme le nôtre, mais infiniment plus intense; que les pauvres damnés y seront plongés éternellement en corps et en âme, et qu'ils y souffriront non-seulement de la chaleur, mais aussi du froid et de toutes les autres sensations les plus douloureuses. Outre la torture générale de tous les membres, chaque sens aura sa souffrance particulière. La vue sera torturée par d'horribles ténèbres, mêlées à une lueur plus effrayante encore, qui ne servira qu'à rendre visibles les faces des démons et les supplices des autres damnés; l'ouïe, par les cris de désespoir qui retentiront de tous côtés; l'odorat, par l'odeur insupportable qu'exhaleront les flammes; le goût, par une saveur amère, qui remplira la bouche et le gosier; le

tact, par l'immobilité perpétuelle à laquelle on sera condamné. Ce qui mettra le sceau à toutes ces peines des sens ce sera la peine du dam, c'est-à-dire la séparation éternelle de Dieu, séparation qui forme proprement l'essence de l'enfer et le supplice de tous les supplices possibles.

Un sort bien différent attend les élus dans le paradis, sur lequel les théologiens ont des notions bien plus certaines et bien plus exactes que sur l'enfer. En effet, ils savent d'abord que le paradis est situé dans le ciel. Ils savent de plus quel est précisément le ciel qui contient le paradis, car il y a plusieurs cieux dans l'astronomie sacrée : il y a le ciel de l'air, c'est-à-dire l'atmosphère terrestre; il y a le ciel sidéral, qui est la voûte à laquelle sont fixés les astres; il y a enfin l'Empyrée, qui est la région de la lumière la plus pure et la plus vive. C'est là qu'est le séjour des bienheureux, puisque là est le trône de Dieu. A la différence des autres cieux, l'Empyrée ne se meut pas; il est dans un perpétuel repos; et cela par deux raisons. La première, c'est qu'il serait inconvenant de voir Dieu, ses anges et ses saints monter et descendre, aller de çà et de là; la seconde, c'est que le mouvement céleste n'a pour but que de maintenir par ses influences la vie des hommes et des animaux; or, les bienheureux n'en ont plus besoin.

Mais, direz-vous, cet édifice théologique a bien un petit défaut; il manque par la base; les enfants mêmes savent aujourd'hui que le ciel sidéral et l'Empyrée, que

ces voûtes de cristal ou de métal, que l'on considérait autrefois comme l'enveloppe, la coque ou le pavillon du monde; que cette cité d'or ou de diamant, qu'on croyait être le palais de Dieu, ne sont point des choses réelles, mais imaginaires; que ce sont des fables, qui peuvent encore satisfaire la crédulité ingénue du vulgaire ignorant et superstitieux, mais qui font rire, outre les savants, quiconque n'a pas complétement abdiqué le sens commun.

Or, si le lieu où la théologie place le paradis est une chimère, que devient le paradis lui-même? Un château en l'air, un songe, le néant. Et si le paradis n'existe pas, la théologie entière tombe en ruines. Donc?

Il n'y a pas de donc qui tienne. Avez-vous oublié que la philosophie et, par conséquent, la logique sont avec la théologie dans les rapports d'une esclave avec sa maîtresse! Les docteurs en divinité laissent donc croasser à leur aise la philosophie et la logique, l'astronomie et la mécanique, la cosmologie et la physique, et toutes les sciences du monde. C'est pour eux un article de foi, que le paradis éxiste et qu'il est dans le ciel : l'existence du ciel n'est donc qu'un corollaire de l'existence du paradis, et l'une est aussi certaine et aussi positive que l'autre. Qu'importe à la foi que les télescopes et les calculs des astronomes, les observations et les expériences des physiciens ne s'élèvent pas si haut? C'est tant pis pour eux. Qui a fourni à la théologie ses notions sur le ciel et sur le paradis? C'est Dieu. Et vous voulez que Dieu ne sache pas ce qui se

passe chez lui mieux que vos philosophes et vos astronomes, qui n'y sont jamais allés? La théologie est donc pleinement dans son droit, quand elle fait fi de la science, quand elle continue à dogmatiser sur le paradis et sur le ciel, à discuter sur le ciel sidéral et sur l'Empyrée, bien que la science ait démontré qu'il y a là une illusion d'optique et rien de plus.

La réponse n'est-elle pas triomphante, sublime? Si vous êtes de ceux qui n'admettent pas la subordination de la science à la théologie, et qui érigent au contraire la raison en juge de la foi, elle vous paraîtra sublime sans doute, mais sublime d'absurdité et de ridicule. Vous rirez des théologiens, tandis qu'ils pleurent sur vous; ils le disent du moins.

Reprenons et terminons l'exposition sommaire des doctrines théologiques sur les délices de l'autre monde. Les avis diffèrent sur l'essence de la béatitude céleste : l'un la fait consister dans la vue de Dieu; l'autre dans l'amour de Dieu; celui-ci, pour trancher la difficulté, dans la vue et l'amour tout ensemble; celui-là dans la jouissance que cette vue et cet amour doivent causer. Vous avez le droit de choisir entre ces divers sentiments. Quelle que soit du reste l'essence proprement dite de la béatitude, il est certain que tous ces éléments réunis, vision, amour et jouissance, concourent à la produire.

Ainsi l'objet fondamental de la vision béatifique, c'est Dieu avec tous ses attributs.

Mais Dieu n'est-il pas invisible?

Je distingue : aux yeux du corps, je l'accorde; aux yeux de l'esprit, je sous-distingue : avec les facultés naturelles seules, je l'accorde; au moyen de la lumière de la gloire, qui rend la vue assez perçante pour distinguer même ce qui est invisible, je le nie.

Les objets secondaires sont les créatures, dont les bienheureux ont une double vision : la vision *matinale*, en tant qu'ils les connaissent en Dieu et dans le Verbe; et la vision *vespérale*, en tant qu'ils les connaissent en dehors de Dieu en en elles-mêmes. La première est claire, la seconde obscure; d'où il suit qu'ils voient les choses en même temps de deux manières différentes : par la vision *matinale* et par la vision *vespérale*, clairement et obscurément. Outre la connaissance des créatures en général, les bienheureux verront les mystères de la foi, les causes des phénomènes naturels, la gloire de leurs cohéritiers célestes et les peines des damnés.

Comment! la vue du supplice éternel de tant de malheureux sera l'un des éléments de la béatitude des élus?

Sans doute; parce que ceux-ci, en comparant leur sort à celui des réprouvés, sentiront s'accroître leur félicité; ils ressentiront plus vivement le besoin de remercier et de bénir la bonté du Dieu qui les a choisis et sauvés; et, au lieu de compatir aux angoisses de ces malheureux, ils en jouiront, parce qu'ils n'y verront que l'accomplissement de la volonté de Dieu et la preuve de sa justice.

Voilà l'idéal de l'amour selon le christianisme, qui se dit une religion de charité!

La vision de Dieu produit nécessairement l'amour béatifique, car on ne peut contempler face à face Dieu, qui est la bonté et la beauté en personne, sans l'aimer d'un amour éternel, infini. Aussi l'occupation perpétuelle des bienheureux sera-t-elle de regarder, d'aimer et de louer Dieu, en célébrant sa gloire au son des instruments angéliques et des harmonies célestes, et en répétant nuit et jour, sans pause ni fin, ce chant délicieux : Saint, saint, saint, le Seigneur Dieu tout-puissant, qui était, qui est et qui sera. Voilà, d'après les théologiens, ce qu'atteste saint Jean, qui, ravi au ciel en extase, entendit de ses propres oreilles les chants et les concerts des bienheureux, et vit de ses yeux les fêtes et les réjouissances qui leur servent de passe-temps. Ce détail repose donc sur la foi d'un apôtre, témoin oculaire et auriculaire; quel est le sceptique qui aurait l'impertinence d'en douter?

Il ne reste plus à traiter qu'une question, et l'histoire de l'autre monde est finie. De même qu'en enfer les damnés ne souffriront pas seulement dans l'âme, mais aussi dans le corps, ainsi, dans le paradis, les bienheureux ne posséderont pas seulement toutes les jouissances de l'âme, mais encore toutes les délices du corps. La jouissance de la vue consistera à contempler les beautés du Christ et de la Madone; celle de l'ouïe, à entendre la musique des anges et des saints; celle de l'odorat, à respirer les parfums qu'exhalera la personne de chaque habitant de l'Empyrée; celle du goût, à savourer une liqueur douce qui humectera sans cesse

le palais. Quant à la jouissance spéciale du toucher, je ne la trouve décrite nulle part, mais il est incontestable qu'il en aura une.

Outre ces plaisirs, propres à chaque sens, le corps entier subira une transformation prodigieuse au moyen de quatre propriétés ou qualités, singulières et absolument nouvelles, qui lui sont réservées pour le jour fortuné de son entrée en paradis. Ce sont les suivantes :

Impassibilité ; c'est-à-dire que le corps glorieux sera exempt, non-seulement de la mort et de la corruption, mais aussi de toute lésion, de toute douleur ; de telle sorte que, fût-il jeté dans le feu de l'enfer, sous les dents ou sous les griffes des démons, il n'en ressentirait aucune souffrance ;

Subtilité ; c'est-à-dire exclusion de toute condensation, d'où il suit que l'âme gouvernera le corps comme elle ferait d'un esprit ; et les bienheureux pourront à leur gré rendre leur corps visible ou invisible, parce qu'il dépendra d'eux d'en montrer ou d'en cacher les formes. Toutefois ils ne pourront le rendre impalpable, car il ne cessera jamais d'être solide et impénétrable ;

Agilité ; c'est-à-dire que le corps sera mû par l'âme et transporté par elle, sans aucun empêchement, où et comme elle voudra ; le mouvement sera si rapide qu'on peut le dire instantané ;

Clarté ; c'est-à-dire propriété de répandre de toutes parts une lumière merveilleuse, bien plus vive, bien plus intense que celle du soleil. Cette clarté n'existera

pas seulement à la surface du corps, mais dans toutes les parties internes, dans les fibres les plus intimes et jusque dans la moelle des os; en somme, le corps sera une masse lumineuse plus éclatante que le soleil. Il est bien entendu du reste que cette immense splendeur dépend de la volonté des bienheureux, qui pourront à leur gré la manifester ou la cacher à tous ou à chacun en particulier.

Tel est le rêve ou plutôt le délire de la théologie à propos de la fin du monde présent et du commencement du monde futur. Nos lecteurs nous dispenseront, sans aucun doute, de discuter sérieusement les absurdités de cette partie du système chrétien; il suffit de les énoncer pour qu'elles frappent et révoltent tous les esprits. Qui oserait aujourd'hui exiger des astronomes, des physiciens, des chimistes une réfutation en règle de l'alchimie, de l'astronomie, des influences secrètes, des formes substantielles, de l'horreur du vide? On considère ces aberrations comme autant de preuves de l'état d'enfance où se trouvaient les sciences naturelles à une époque donnée; et puis c'est tout. Il faut en dire autant de la mythologie chrétienne mise en regard de la science philosophique et religieuse. Elle a pu être prise au sérieux et servir de texte à une critique rigoureuse, alors que les notions cosmologiques, universellement admises et professées, étaient d'accord avec les croyances théologiques; alors que les rapports de Dieu avec le monde étaient considérés comme étant ceux d'un roi avec son empire, le ciel figurant la métropole

et le palais du souverain, les anges formant sa garde et son cortége, l'enfer étant affecté au châtiment des condamnés, et les démons jouant le rôle de bourreaux. Mais depuis que les révélations progressives, arrachées à la nature par la science, ont ruiné cet échafaudage grossier, toute la partie de la théologie qui reposait sur lui s'est écroulée du même coup; la critique n'a plus qu'à reléguer ces anciennes croyances parmi les monuments oubliés de l'enfance intellectuelle de l'humanité.

Que si la critique, en traitant des préjugés religieux, se montre plus sévère, plus hostile que lorsqu'il s'agit des préjugés relatifs aux choses naturelles, la faute en est à la cécité volontaire et impudente des théologiens, qui prétendent imposer à la science moderne les conceptions indigestes de leur ignorance; qui prétendent maintenir, comme articles de foi divins et infaillibles, les illusions des sens et de l'imagination, dont l'homme a été bercé dans son enfance. C'est cette opiniâtreté des théologiens qui provoque l'indignation de la critique, et qui amène sur ses lèvres l'ironie et la satire, parce que les erreurs qu'on peut excuser chez un enfant sont impardonnables chez un adulte. Au lieu d'indulgence, ces faux docteurs méritent donc un mépris proportionné à la monstruosité de leurs doctrines, à la gravité du sujet, à l'orgueil qu'ils affichent et à la déplorable influence qu'ils exercent sur la conscience des individus et les institutions des peuples.

Il y a une autre raison qui rend insoutenable l'obstination des théologiens. Sur quelques points de doctrine

spéculative et pratique, le christianisme a réussi à donner certains développements aux idées qu'il avait héritées des religions antérieures; mais, en ce qui touche à l'avenir de la vie cosmique et humaine, il n'a rien ajouté du sien, et s'est borné à répéter presque littéralement les fables qu'il avait apprises des écoles hébraïques, persanes et grecques. Quant aux emprunts faits à la tradition juive, ils sont notoires et avoués par les théologiens eux-mêmes, qui vont sans cesse chercher la confirmation de leurs thèses dans l'Ancien Testament. Mais ici les sources, auxquelles le christianisme a puisé ses doctrines ou plutôt ses fictions, sont moins la parole de Jéhovah que la révélation de Zoroastre et la poésie métaphysique de Platon.

Voici en effet ce qu'enseignent les livres sacrés du mazdéisme :

Ormuzd donne l'âme d'abord, et puis le corps. Quand le corps de l'homme est formé dans le sein de la mère, l'âme qui vient du ciel s'y établit. Elle le guide, tant qu'il est en vie; quand il meurt et qu'il se mêle avec la terre, l'âme retourne au ciel. Étonnée d'abord, sans forces, comme l'enfant qui vient de naître, l'âme erre ici-bas, pendant trois jours, autour du cadavre, dans la maison mortuaire ou dans le cimetière; puis, elle s'interroge, se reconnaît, prend son vol, et se présente à l'entrée du pont Tchinewad, qui sépare la région terrestre de la région céleste. Là elle est examinée sur sa vie, et jugée selon ses œuvres. Si la sentence lui est favorable, elle franchit le pont, et va

dans le paradis (*Béhicht* ou *Gorothman*), ce monde pur, où est le peuple céleste, où il n'y a ni démon, ni terreur; lieu tout resplendissant de lumière et de béatitude. Et Bahaman se lève de son trône d'or pour l'accueillir : Ame pure, lui dit-il, comment êtes-vous venue de ce monde de maux dans la demeure où le mal n'existe pas? Ame pure, soyez la bienvenue près d'Ormuzd, près des anges, près du trône d'or, dans le paradis, au milieu duquel se trouve Ormuzd avec les anges et les saints.

Mais l'âme coupable, qui aura mérité l'enfer, tremblera instinctivement. Le *Duzakh* (enfer), l'abîme ténébreux d'Ahrimane s'ouvrira pour l'engloutir; et les démons salueront son entrée par des éclats de rire féroces, pendant que les autres âmes, retenues dans ce triste séjour, s'approcheront d'elle en gémissant : Comment, lui diront-elles, êtes-vous morte en état de péché? Comment êtes-vous venue de ce monde peuplé de troupeaux, d'oiseaux, de poissons, dans le monde des ténèbres et des tourments? Oh! que vous allez soupirer de fois pour en sortir!

Chacun reconnaît ici la doctrine même du christianisme relative au jugement particulier (c'est-à-dire celui que toute âme subit au moment où elle quitte cette vie), qui assigne le paradis ou l'enfer. Mais il y a plus. Le Zend-Avesta, Bible du mazdéisme, contient un symbole, d'où est tirée manifestement l'idée chrétienne de l'état futur des âmes. C'est le suivant :

Après la mort, avant que l'âme déploie son vol vers

les régions supérieures, son *kerdar* vivant, c'est-à-dire le principe de ses actions, sa loi, son être moral, sa conscience personnifiée, se présente devant lui. Le *kerdar* apparaît à l'âme juste apporté par un zéphir du midi, dans un parfum suave, sous la forme d'une vierge céleste, toute rayonnante de lumière, avec des ailes d'ange, grande, parfaite, belle et sainte, forte et agile comme un corps de quinze ans, pure comme ce qu'il y a de plus pur au monde. L'âme du juste lui dit : Qui êtes-vous? Parmi les êtres qui habitent un corps, je n'en ai jamais vu d'aussi merveilleux. La vierge lui répond : Je suis votre propre loi; je suis votre pur désir, votre pensée pure, votre parole pure, votre action pure à vous, qui aviez une loi pure quand vous étiez dans un corps. D'après ce que vous avez fait, et comme vous vous êtes consacrée à chercher le bien, à penser le bien, à dire le bien, à faire le bien, je suis aujourd'hui excellente, sainte, pure, parfumée, triomphante, exempte de toute crainte, précieuse aux yeux d'Ormuzd. L'âme du juste fait ensuite un pas, et met le pied dans la région de la pensée pure; elle fait un second pas, et met le pied dans la région de la parole pure; un troisième, et elle met le pied dans la région de l'action pure; un quatrième, et elle met le pied dans la lumière suprême.

Le *kerdar* de l'âme coupable est, au contraire, une forme horrible, apportée par un vent du nord, maudit, infect. Elle lui demande qui il est. Il lui répond qu'il est son désir impur, sa pensée impure, sa parole

impure, son action impure, sa loi impure. Ensuite, elle fait les quatre pas, et met le pied dans les premières ténèbres.

Quant à la résurrection et au jugement dernier, la ressemblance des deux doctrines est plus manifeste encore et plus littérale.

A la fin des temps, poursuit le Zend-Avesta, les hommes cesseront de manger de la chair; ils ne mangeront que les fruits des arbres ou du lait; ensuite ils ne boiront plus que de l'eau. La dernière année, quand apparaîtra Sosiosch (le prophète de la résurrection et de la fin du monde), l'homme ne mangera plus, et néanmoins il ne mourra pas. Puis Sosiosch ressuscitera les morts par la puissance d'Ormuzd. Nous assisterons certainement à cette résurrection. Les veines seront rendues au corps; et, quand la résurrection aura été opérée, elle sera définitive. *Kaïomorts* (le premier homme, formé par Ormuzd et tué par Ahrimane) ressuscitera le premier; puis *Meschia* et *Meschianè* (le premier couple humain, né du sang de *Kaïomorts*), et après eux les autres hommes. En cinquante-sept ans tous les morts ressusciteront. Pur ou coupable, tout homme ressuscitera de cette manière : d'abord les âmes, puis leurs corps dispersés dans le monde. L'âme reconnaîtra le corps, et dira : Voici mon père, voici ma mère, mon frère, ma femme, tous mes parents.

Ensuite aura lieu sur la terre la réunion de tous les êtres du monde. Là, chacun verra le bien ou le mal qu'il aura fait : le pécheur paraîtra comme une toison

blanche au milieu de toisons noires, et, s'en prenant au juste qui, dans le monde, aura été son ami, il lui dira : Pourquoi, lorsque j'étais au monde, ne m'avez-vous pas appris à vivre purement? Je suis exclu de cette société de bienheureux parce que vous, qui êtes pur, vous ne m'avez pas instruit.

Alors les justes seront séparés des coupables; les premiers iront dans le *Gorothman*, et les autres seront de nouveau précipités dans le *Duzakh*.

De la Perse ces symboles religieux passèrent en Grèce, et Platon les répète à plusieurs reprises, spécialement dans ce passage du *Gorgias :*

La mort n'est autre chose, à mon avis, que la séparation de l'âme et du corps. Au moment où l'une est séparée de l'autre, ils ne sont pas très-différents de ce qu'ils étaient pendant la vie. Le corps conserve son caractère et les traces bien sensibles des soins qu'on a pris de lui, ou des accidents qu'il a éprouvés; si quelqu'un, par exemple, avait pendant sa vie un grand corps, soit naturellement, soit par l'effet de l'exercice, soit par ces deux causes réunies, après la mort son cadavre est grand; de même, s'il avait de l'embonpoint, et ainsi de suite. En somme, tel on s'efforce d'être durant la vie, en ce qui concerne le corps, tel on est après la mort, en tout ou en grande partie, pendant un certain temps. Or, il me semble qu'il en arrive ainsi de l'âme, et que, dépouillée de son corps, elle conserve des traces évidentes de son caractère et des accidents qu'elle a subis, par suite du genre de vie qu'elle avait

embrassé. Donc, quand les hommes comparaissent devant leur juge, il examine l'esprit de chacun, sans savoir à qui il appartient; et souvent, ayant entre les mains l'âme du grand roi des Perses, ou de tout autre prince, il n'y découvre aucune partie saine; il la voit couverte des cicatrices qu'y ont imprimées les parjures et les injustices; là, les détours du mensonge et de la vanité, et rien de droit, parce que cette âme s'était nourrie loin de la vérité; ici, les monstruosités hideuses du pouvoir absolu, de la mollesse, de la licence, de la débauche. La voyant telle, le juge aussitôt l'envoie ignominieusement dans la prison où, à peine arrivée, elle subira les peines méritées. Or quiconque, en endurant une peine, est châtié d'une manière raisonnable, en devient meilleur et profite de la punition, ou bien il sert d'exemple aux autres qui, témoins de ses tourments, craignent pour eux-mêmes et se corrigent. Mais, pour que la punition soit efficace et de nature à satisfaire aux dieux et aux hommes, il faut que les fautes soient telles qu'elles puissent être expiées; et, même alors, l'expiation ne se fait et ne devient profitable, soit dans ce monde, soit dans l'autre, qu'au moyen des douleurs et des souffrances; il n'y a pas d'autre moyen d'échapper aux conséquences de l'injustice. Ceux qui ont commis les derniers forfaits et qui, par conséquent, sont incurables servent d'exemple aux autres. Ils ne retirent de leur supplice aucun avantage personnel, puisqu'ils sont incapables de guérison; mais ils donnent un exemple utile, en montrant éternellement quels tour-

ments épouvantables leurs crimes leur ont attirés; ils sont comme suspendus dans la prison de l'enfer, pour servir à la fois de spectacle et de leçon aux coupables qui y affluent sans cesse. C'est pourquoi je veux m'efforcer de comparaître devant le juge avec une âme irréprochable; et j'exhorte tous les autres, autant qu'il est en moi, à vivre et à mourir vertueux, et à s'exercer à ce combat, le plus important de tous. Songez que vous ne serez plus en mesure de vous défendre, quand il faudra comparaître devant ce juge, et qu'arrivés devant son tribunal, vous devrez attendre votre sentence dans la terreur et le tremblement.

Et dans la *République :*

Les âmes, à peine sorties du corps, vont dans un lieu merveilleux, où l'on voit en terre deux ouvertures rapprochées, et deux autres qui correspondent au ciel. Les juges siégent entre les deux régions; leur sentence prononcée, ils ordonnent aux justes de s'engager à droite dans l'une des ouvertures du ciel, et aux méchants de prendre à gauche par l'une des ouvertures de la terre; et ceux-ci vont dans le royaume de la douleur, et ceux-là dans le royaume des délices.

Il y a cependant un point, sur lequel le christianisme ne s'est pas contenté de copier les doctrines plus anciennes, et a voulu les corriger, les modifier à sa manière; c'est celui qui touche à la durée des peines de l'enfer. Les grandes religions de l'Asie, le mazdéisme, le brahmanisme, le buddhisme, avaient apporté un tempérament à l'horrible mythe de l'enfer, en assignant un

terme à son existence, et en laissant aux damnés la certitude qu'une rédemption finale, une absorption complète en Dieu mettraient, un jour ou l'autre, fin à leur supplice. Sous ce rapport, elles montraient qu'elles avaient de la justice et de l'humanité un sentiment plus droit, plus vif, que le christianisme, qui a écrit au fronton de son enfer : Laissez toute espérance, vous qui entrez ici; et qui lui a assigné une durée éternelle. En effet, dans le premier système, la punition, tout énorme, tout atroce qu'elle fût, conservait toujours le caractère de l'expiation, et non celui de la vengeance, et aboutissait ainsi, dans un temps plus ou moins long, à l'amendement du coupable, au perfectionnement du condamné, à la réunion de l'humanité entière dans une seule et même famille, au triomphe suprême et absolu du bien. Au contraire, dans le second, la peine n'est plus en aucune façon pour l'homme un instrument de moralité et d'éducation; au lieu d'être, de la part de Dieu, l'application d'une loi de justice, elle est l'assouvissement brutal d'une vengeance inique, féroce, implacable; c'est la division éternelle de l'humanité en deux camps, dans l'un desquels, et le plus nombreux, on ne vivra que pour blasphémer, exécrer et maudire les habitants de l'autre, les fils les mères, les pères les fils, les frères les frères, les amis les amis; c'est la victoire et la consécration éternelle du mal, c'est-à-dire le monument vivant et perpétuel de l'impuissance ou de l'iniquité de Dieu, c'est-à-dire la négation la plus formelle et la plus explicite de l'existence même de Dieu.

Jean Reynaud, qui a fait de son côté tant d'efforts (et nous sommes profondément affligé d'être obligé de dire à un homme si éminent, et à propos d'un ouvrage comme *Terre et Ciel*, efforts perdus !) pour concilier les dogmes du catholicisme avec les doctrines de la science moderne, a dû reconnaître que la question de l'enfer répugne invinciblement à cet accord; en adversaire généreux, il conseille donc à l'Église d'amender sa théologie, et de convertir en dogme l'hérésie d'Origène sur l'abolition finale de l'enfer. L'intention de l'illustre écrivain est noble et magnanime, sans aucun doute ; mais le fond de sa proposition est un paradoxe, sinon une ironie. L'éternité de l'enfer est un dogme comme tous les autres, divin, infaillible, révélé dans cent passages de l'Écriture, et bien plus clairement que tant d'autres; donc, on ne peut pas le modifier, sans ruiner dans ses fondements tout le système chrétien, sans proclamer le principe que la parole de Dieu est subordonnée à la science de l'homme, que celle-là est vraie ou fausse selon que celle-ci la juge vérité ou erreur; sans transformer enfin le christianisme en un pur et simple rationalisme. C'est donc conseiller à l'Église de se suicider bravement, de chanter elle-même ses funérailles, de s'ensevelir de ses propres mains : franchement, c'est lui demander un peu trop.

En outre, le dogme de l'éternité de l'enfer est intimement lié avec le corps de la théologie chrétienne, à ce point qu'on ne peut y toucher sans détruire de fond en comble toute la théorie surnaturelle de la foi. Cette

théorie, nous l'avons déjà fait remarquer plusieurs fois, repose tout entière sur une idée particulière et déterminée de Dieu et de ses rapports avec l'homme. Or, la croyance à la damnation éternelle n'est qu'un développement de l'idée que le christianisme s'est faite de son Dieu et des droits qu'il lui attribue sur l'homme; elle n'est qu'un corollaire des dogmes du péché originel, de la prédestination et de la grâce. On ne peut donc pas tempérer la nature des peines que Dieu inflige aux damnés, sans changer d'abord les conditions de la faute; c'est-à-dire qu'avant de déclarer injuste, immorale, tyrannique l'éternité de l'enfer, il faut déclarer injuste, despotique, absurde tout le système de la chute et de la rédemption de l'homme; qu'il faut refuser à Dieu la faculté d'établir des distinctions capricieuses entre les hommes, de choisir ceux-ci de préférence à ceux-là, de donner aux uns des grâces qu'il refuse aux autres; qu'il faut soustraire l'action de Dieu à l'arbitraire de sa volonté, pour la subordonner à la loi de la justice; qu'il faut placer la dignité de l'homme dans le mérite des œuvres qu'il accomplit, et non dans le privilége des grâces qu'il reçoit; qu'il faut établir l'unité du genre humain aussi bien dans sa fin dernière que dans son origine première, et admettre entre les hommes non-seulement l'identité de la nature spécifique, mais aussi la solidarité de la vie morale; d'où il suit que, dans la succession des temps, tous devraient avoir, comme membres d'un même corps, à parcourir le même chemin, à atteindre le même but, et qu'aucun

ne pourrait être heureux tant qu'un seul serait malheureux, et que tous devraient, de génération en génération, s'éloigner de plus en plus de l'enfer et se rapprocher du paradis, c'est-à-dire progresser dans le bien, dans le perfectionnement, dans le bonheur communs. Or, si le christianisme accueillait ces idées, il cesserait d'être ce qu'il est, puisqu'il aurait renoncé à sa nature pour en prendre une contraire ; il aurait renié son Dieu pour adorer celui des incrédules, des sceptiques, des athées, la raison ou la nature. Non, non, la théologie ne suivra jamais le conseil imprudent de Reynaud, et elle fera très-bien. Son existence est liée à celle de son Dieu, et, comme elle est née avec lui, c'est avec lui qu'elle doit mourir. Elle le sait; mais elle sait aussi que tout accommodement, toute transaction avec le rationalisme moderne, au lieu de prolonger sa vie, ne feraient que la trancher plus promptement, plus ignominieusement, puisqu'elle aurait l'air de pactiser avec l'ennemi, de s'avouer vaincue, de demander merci, et de cacher sa défaite sous une apparence de capitulation.

Mais ce n'est pas ainsi que finissent les systèmes religieux. Ils ont pour condition et pour loi vitales de se maintenir dans leur intégrité ; s'ils se laissent entamer sur un seul point, ils sont perdus. En conséquence, ils luttent aussi longtemps qu'ils peuvent ; ils attaquent ou se défendent, ils triomphent ou succombent, mais ils ne se rendent jamais. Faire le triage de leurs doctrines, en conserver quelques-unes, en réfuter d'au-

tres, les modifier, les transformer selon le nouveau criterium qui préside au gouvernement des esprits et des consciences, c'est le privilége du vainqueur, qui, maître du champ de bataille, héritier universel sous bénéfice d'inventaire, est seul juge compétent de ce qui convient ou répugne à son avenir.

Trêve donc aux illusions et aux chimères; laissons ses dogmes au christianisme, et les siens au rationalisme. La théologie a aussi grand besoin du diable que de Dieu, de l'enfer que du paradis. La philosophie, au contraire, ayant éliminé de la connaissance un des termes du rapport, doit nier l'autre : ayant exclu le Dieu théologique, elle doit répudier son contraire, qui est le diable; ayant aboli le paradis, elle doit supprimer son corrélatif, l'enfer. Que chacune d'elles suive donc sa voie ; que chacune expose ses raisons ; mais que chacune reste ce qu'elle est, défende loyalement sa cause, conserve son drapeau, parle sa langue, et agisse dans sa sphère : c'est à l'humanité qu'il appartient de porter la sentence et de décider la victoire, en prêtant son concours à l'une ou à l'autre des deux parties.

Après ces considérations, il serait superflu d'examiner un à un les arguments, ou plutôt les paralogismes, au moyen desquels les théologiens s'efforcent de défendre l'éternité de leur enfer contre les accusations de la philosophie, de le dégager des absurdités qu'elle lui reproche. En général ils se résument tous dans la distinction suivante : le supplice éternel répugne sans doute à la justice humaine, mais on ne peut pas

dire qu'il répugne à la justice divine, parce que les droits et les pouvoirs de l'autorité humaine sont circonscrits, tandis que ceux de l'autorité de Dieu sont infinis; aussi connaît-on la limite des premiers, passé laquelle on tombe dans l'injustice; mais nous ne pouvons admettre pour les seconds aucune restriction indiquant où finit le droit, où l'iniquité commence.

Nous avons déjà répondu à ce misérable subterfuge en discutant la question de la Providence et du mal, et nous répétons que la distinction de deux espèces de justice, dont l'une approuve, et l'autre condamne le même fait, est la destruction de tout principe de morale; qu'invoquer, pour la justification d'un acte déclaré injuste par la loi connue, manifeste, de la conscience, l'ignorance d'une autre loi qui n'est pas propre à l'homme, est un monstrueux sophisme; qu'enfin absoudre le dogme de l'enfer de toute répugnance aux principes de la raison, en alléguant un ordre supérieur à la raison, est un cercle vicieux par trop manifeste. Dès que vous nous avez concédé que votre Dieu, au point de vue de la loi de justice qui dirige la conscience humaine, serait un juge inique, féroce, oppresseur, cela suffit; le débat est fini entre nous, car, lorsque nous discutons sur la conformité ou la répugnance d'un dogme avec les principes de la raison (et, par conséquent, avec ceux de la conscience, de la justice, du droit, etc.), il est certain que nous entendons tous, vous aussi bien que nous, parler de la raison humaine; autrement la discussion n'aurait pas de sens. Donc, en

reconnaissant que l'autorité humaine ne pourrait appliquer le code pénal de l'autre monde sans violer les lois les plus intimes et les plus saintes de la conscience, vous avouez que la raison dans son état naturel est contre vous, contre votre Dieu, contre votre dogme; c'est-à-dire qu'en raisonnant logiquement, votre enfer est une fable, votre Dieu une chimère, votre foi une absurdité, et vous... toujours des théologiens. Que si, pour échapper à cette inévitable conclusion, il vous suffit de rêver un monde placé en dehors et au-dessus de la nature, où le fabuleux devienne le vrai, le chimérique le réel, l'absurde le raisonnable, soit : nous n'irons pas troubler votre paix. Dormez et rêvez à votre aise; mais attendez le réveil, pour reprendre la discussion; attendez d'avoir recouvré l'usage de la langue parlée par ceux qui veillent; alors seulement nous pourrons nous comprendre.

CHAPITRE XVIII.

ÉPILOGUE ET CONCLUSION.

La question que nous nous étions posée au commencement de ce Manuel nous semble résolue. Nous devions prouver que le christianisme n'est point une doctrine immédiatement et miraculeusement révélée par Dieu, propre à nous enseigner des choses supérieures à la raison et à la nature, et douée de tels

caractères de vérité et de certitude, que l'homme soit logiquement et moralement obligé de la professer comme une doctrine parfaite, infaillible, absolue. Pour arriver à cette conclusion, nous devions faire la critique des principes et des dogmes fondamentaux du christianisme ; c'est ce que nous avons fait.

Ces principes et ces dogmes sont, de l'aveu unanime des théologiens, dans l'ordre intelligible : l'existence et les attributs de Dieu, comme être absolu, infini et personnel ; la création et la Providence ; la spiritualité et l'immortalité de l'âme humaine ; la possibilité, la nécessité de la révélation divine, dont la vérité doit être constatée par le criterium des miracles et des prophéties, et la réalité être vérifiée par les documents de l'histoire ; et dans l'ordre inintelligible : les mystères de la Trinité et de l'incarnation, du péché et de la grâce, de la résurrection et du jugement, de l'enfer et du paradis. Or, nous avons prouvé que les arguments, sur lesquels la théologie chrétienne fonde toutes ces doctrines, sont dérisoires, que ce sont des tautologies ou des antilogies, des pétitions de principe ou des cercles vicieux, des illusions de l'imagination ou du cœur, des mythes ou des légendes.

Ces dogmes toutefois, si absurdes qu'ils soient dans les formules employées par la théologie pour les définir, ne sont ni une découverte du christianisme, ni son patrimoine exclusif ; ils sont, dans le fond des idées qu'ils représentent, communs à toutes les religions de tous les temps et de tous les lieux. Leur origine première

n'a donc pas d'autre source que la nature même de l'homme.

Or, si la nature n'est pas complétement infaillible, on ne peut pas dire non plus qu'elle soit complétement absurde, et les erreurs qui proviennent d'elle ne peuvent être que des formes relatives de la vérité.

Ce principe de la critique moderne distingue la pensée du XIXe siècle de celle des siècles précédents. La critique de nos jours ne s'arrête pas complaisamment à la simple négation satirique des vieilles croyances, en les prenant toujours en mauvaise part comme autant d'impostures du sacerdoce, d'artifices de la politique, d'inventions de la tyrannie; elle ne peut admettre ni concevoir que les destinées de l'humanité aient jamais été à la discrétion de quelques individus, dont le bon ou le mauvais vouloir aurait décidé de la science ou de l'ignorance, du bonheur ou de la misère de tant de générations; elle ne peut soustraire à la loi naturelle et organique, qui gouverne toutes les forces, toutes les activités cosmiques, les actions et les conditions de l'humanité; elle ne peut faire cette exception, ni en haine des prêtres et des rois, ni en faveur des multitudes trompées et opprimées. Partout où apparaît un fait permanent, constant, universel, la critique y reconnaît l'œuvre de la nature; elle y reconnaît une réalité et, par conséquent, une vérité; et si d'un côté elle se croit en droit de l'examiner, de signaler, à l'aide du flambeau de l'intelligence moderne, tout ce qu'il contient de faux, de fantastique, de fabuleux; d'un autre

côté, elle ne se croit pas dispensée d'analyser ses caractères, de classer ses rapports, et de déterminer par induction ses lois productrices et régulatrices. Nous avons appliqué cette méthode dans la mesure que comportaient les limites de cet écrit; il en est résulté : que le Dieu de la religion chrétienne, de même que celui de toute autre théologie, n'est qu'un idéal de l'homme, une personnification de l'essence humaine dépouillée de tous ses défauts et élevée par l'imagination au dernier degré de perfection.

Toutes les doctrines théologiques, tant de l'ordre intelligible que de l'ordre inintelligible, découlent de cette idée de Dieu, fille du sentiment en vertu duquel l'homme aspire à l'infini, à la connaissance de la cause première et de la fin dernière de toute chose.

Ainsi, le dogme de la création et de la Providence, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, n'est que l'application de cette idée à l'explication du principe et de la fin de l'univers et de l'homme, en allant chercher la raison des phénomènes passés ou futurs, qui dépassent le domaine de l'intelligence, dans le champ des abstractions auxquelles l'imagination donne un corps, dans la région des hypothèses que l'homme construit en se mettant lui-même à la place de Dieu. La théorie de la révélation n'est que cette même idée de Dieu considéré comme précepteur de l'homme. Le mystère de la Trinité est l'*objectivation* des forces ou activités que l'homme distingue dans les fonctions de sa vie mentale. L'incarnation est le symbole de la palingé-

nésie individuelle et sociale, à laquelle l'homme se sent appelé sous la direction de son Dieu; c'est le mythe, par lequel il traduit en fait le sentiment qui le porte à s'unir, à s'identifier avec Dieu même, c'est-à-dire à atteindre son idéal. La doctrine du péché et de la grâce répond à l'idée de la création et de la Providence, qui fait de Dieu un père, un roi, un maître, et des hommes ses enfants, ses sujets, ses esclaves. Et le système de la vie future est la détermination poétique du dogme de l'immortalité, et la représentation de Dieu comme juge et rémunérateur suprême.

La preuve manifeste que tout l'édifice théologique a été construit d'après l'idée de Dieu considéré comme type de l'homme, c'est que les formes ou symboles particuliers qui servent à définir les véritables dogmes, reproduisent fidèlement et ponctuellement l'image de la variété des temps et des lieux, de l'état physique, intellectuel et moral, dans lequel se trouvaient les peuples lorsque les croyances propres à chaque religion naquirent et se développèrent au milieu d'eux. Ainsi, l'idée de Dieu, bien qu'une et identique dans la substance, est symbolisée sous des formes différentes, suivant les notions qui régnaient, dans telles circonstances données de temps et de lieu, sur la pensée et la conscience populaires : là, elle était plus spécialement l'idéal de la force, ici celui de l'intelligence, ailleurs celui de l'amour, de la bonté, du bonheur, selon qu'un peuple était, par le caractère ou par l'éducation, prédisposé à sentir plus vivement l'un ou l'autre de ces

principes, et qu'il donnait à tel ou tel la prééminence, la suprématie sur tous les autres. Le système de la Providence était ordonné conformément aux notions de justice et de gouvernement, qui constituaient le modèle de l'administration la plus parfaite. On se figurait le paradis comme la possession des biens, que chacun tenait pour les conditions et les éléments essentiels de la joie et du bonheur parfaits. Il manque donc aux doctrines de la théologie, tant pour la partie surnaturelle que pour la partie prétendue rationnelle, tout fondement scientifique, toute valeur objective, puisqu'elles ne contiennent pas des perceptions, mais des croyances; pas des choses, mais des abstractions; pas des données positives, mais des phénomènes intellectuels; pas de l'histoire et de la science, mais des légendes poétiques.

Le rationalisme, objectera-t-on, n'est donc que la négation du dogmatisme chrétien. Or, un criticisme négatif ne pourra jamais remplacer la foi religieuse, parce qu'il sera toujours incapable de satisfaire, non-seulement le cœur et le sentiment, mais aussi la raison, qui n'éprouve pas un besoin moins naturel de croyance certaine, inébranlable touchant les problèmes de la religion. Donc, en circonscrivant votre système à un criticisme rationnel, vous manquez votre but, vous n'arriverez jamais à fonder une religion qui puisse tenir lieu du christianisme.

Je réponds, en premier lieu, qu'il n'est pas exact que le rationalisme soit un système de pures négations. Il commence, il est vrai, par combattre directement la

vérité, la réalité, la certitude de tous les dogmes capitaux de la théologie; mais il ne s'arrête point là, et, scrutant l'origine et la loi des croyances religieuses, il démontre qu'elles sont un produit naturel, spontané de l'esprit humain; il réduit, selon la formule de Feuerbach, la théologie à l'anthropologie. On voit clairement que cela revient à convertir les dogmes surnaturels en phénomènes psychologiques et, par conséquent, à transporter la foi du champ des abstractions et de l'imagination dans celui de l'expérience et de l'histoire; ici, le rationalisme revêt donc le caractère le plus positif que puissent offrir la pensée et la connaissance.

En second lieu, il y a équivoque quand on dit que le rationalisme prétend remplacer le christianisme. En effet, si par remplacer vous entendez qu'on doive opposer dogme à dogme, symbole à symbole, mythe à mythe, il est bien certain que le rationalisme n'a jamais songé à prendre la place du christianisme, c'est-à-dire à se renier lui-même et à se travestir en fantasmagorie surnaturelle. En ce sens, il n'est ni ne consentira jamais à être une religion, et il n'enviera jamais son trône à aucune théologie au monde, puisqu'il a prouvé l'illusion et la fausseté non-seulement des solutions données jusqu'ici aux problèmes ontologiques de la vie, mais encore de celles qui pourraient être proposées à l'avenir. Mais si, par le mot remplacer, vous entendez que le rationalisme, en dévoilant comment les croyances se forment et se transforment, les dépouille de tout prestige surnaturel et divin, montre qu'elles sont un

élément, un attribut, un fruit naturel de l'esprit humain, les range, les classe au nombre des phénomènes psychologiques, des connaissances hypothétiques, conjecturales, qui sont les avant-coureurs de la science, qui dépassent ses limites, qui affirment plus qu'elle ne permet, qui tombent ainsi plus ou moins dans le chimérique et l'imaginaire, et qui doivent céder à la lumière ascendante de la raison, se retirer devant ses conquêtes, se corriger et se refaire progressivement d'après ses enseignements : en ce sens, le rationalisme se substitue effectivement au christianisme, aux dogmes duquel il oppose les doctrines contraires de la science, en mettant en fuite les mystères de la théologie par la splendeur de la critique et de l'histoire.

Il n'en faut pas davantage pour satisfaire une raison qui sait reconnaître ses propres limites, et qui ne prétend pas à l'impossible. Le rationalisme ne fait d'autre violence aux besoins du sentiment et du cœur que de dissiper des illusions qui répugnent positivement aux principes de la raison, et qui aboutissent à l'absurde. Et, loin de nuire, il rend en cela un important service. Quant aux croyances qui dépassent, sans les contredire, les conclusions de la science, la raison ne les combat pas; tout en les déclarant hypothétiques et conjecturales, elle les respecte; elle laisse au cœur et au sentiment la faculté de s'élancer librement dans les champs infinis de la poésie. Ce que la raison combat, ce n'est pas la liberté des croyances, des symboles, ou, si l'on veut, des illusions religieuses, tant qu'elles se

tiennent à la place que leur assigne et leur prescrit l'ordre de la connaissance; mais c'est le dogmatisme, la prééminence que la théologie s'arroge sur la science, le surnaturalisme sur la nature, le mystère sur la théorie, l'imagination sur la réalité, l'inconnu et l'inconnaissable sur le vrai et le certain. Ce que la critique détruit, c'est l'absolutisme que la théologie a introduit, en sa faveur, dans le système de l'intelligence, pour usurper le droit de dicter et d'imposer des lois à la conscience, au nom d'un Dieu dans la bouche duquel elle met tout ce qu'il lui plaît, en vertu d'une autorité qu'elle s'attribue elle-même, et suivant une méthode qui intervertit complétement l'organisme de la pensée. Ce que la raison et la critique attaquent sans pitié, c'est l'intolérable orgueil de la théologie, qui prétend avoir posé les limites du savoir humain, et trouvé la solution dernière des problèmes de l'être, la théorie infaillible, immuable de l'absolu. Voilà la véritable et la seule cause de la guerre que se livrent les deux parties. Les éternels apôtres de l'harmonie et de la conciliation peuvent voir combien sont injustes leurs diatribes contre la philosophie, comme si c'était elle qui agitât sans motif le brandon de la discorde et de la rebellion. Qu'ils tâchent, si la chose est possible, de rendre leur théologie un peu raisonnable, et ils n'auront plus à se plaindre de l'hostilité de la raison. Qu'ils fassent que la religion cesse d'être tyrannique, et ils auront la science pour amie. Qu'ils ajoutent foi aux inspirations de leur cœur, mais qu'ils permettent à la

philosophie de juger la valeur scientifique de leurs croyances, et de les classer dans la série des connaissances humaines, suivant le rang qui leur appartient.

Dira-t-on que la foi ne peut exister qu'à la condition de maîtriser l'homme en souveraine, et de donner des lois sans en recevoir?

Nous répondrons qu'une foi pareille n'a aucun droit d'exister, parce qu'elle serait la consécration du principe de toute tyrannie, la négation de toute égalité et de toute liberté. Les appels à la conciliation au nom de cette foi seraient des outrages au bon sens; les homélies sur l'accord des deux sœurs immortelles se traduiraient en déclarations solennelles de guerre à mort entre l'une et l'autre. Qu'il en soit ainsi, puisque vous le voulez; mais finissez-en avec vos fastidieuses lamentations. C'est vous qui voulez la guerre; pourquoi donc la déplorez-vous hypocritement? Trêve aux récriminations, et saisissez vos armes. En garde! Défendez-vous, attaquez, combattez; c'est la victoire seule qui peut imposer la paix. Si vous êtes vainqueurs, vous raillerez ou vous pleurerez sur nous à votre choix, et nous nous résignerons forcément à vous écouter. Si nous triomphons, nous n'aurons plus à vous dire que ce mot : Au revoir.

On ajoute : Mais, si le rationalisme peut tenir lieu de religion à la classe des savants et des lettrés, comment voulez-vous qu'il suffise pour le peuple, à qui le défaut de culture intellectuelle rend si indispensable l'influence des symboles et des croyances? Il vit bien

plus de sentiments que de raisonnements, d'images que de théories; tous vos arguments ne prévaudront jamais contre la voix instinctive de son cœur, qui lui parle de Dieu, contre les douces attractions et la fascination puissante de son imagination, qui le transporte dans un autre monde, et qui, moyennant de secrètes espérances et des terreurs mystérieuses, lui fait supporter les misères de la vie présente. Ainsi, en supposant qu'un rationalisme populaire fût possible, ce ne serait pas un progrès, mais une décadence; il ne servirait point à améliorer la condition du peuple, mais à l'empirer; ce ne serait pas un moyen de former et de perfectionner son esprit, mais de le corrompre et de l'abrutir. Les mots *rationalisme du peuple* impliquent contradiction; il y a plus, ils répugnent intrinsèquement au but poursuivi par les libres penseurs, puisqu'ils contiennent le présage, pour l'humanité qui travaille et qui souffre, non d'un bien suprême, mais d'un malheur irréparable.

Voilà l'argument qui, sous mille formes différentes, est répété chaque jour par des hommes libéraux, qui considèrent la religion plus en hommes politiques qu'en théologiens, et qui se donnent pour des philosophes plus pratiques que spéculatifs. Nous ne répéterons pas ici ce que nous leur avons dit d'autres fois, à savoir que, dans les questions religieuses, on ne discute pas sur ce qui peut être opportun, utile, convenable, mais avant tout et uniquement sur la vérité; celle-ci une fois connue, le devoir de tout honnête homme est de la pro-

fesser, en lui subordonnant tous les intérêts et toutes les convenances, car elle est le plus grand de tous les biens, non-seulement pour les classes éclairées, mais aussi pour le peuple, à moins qu'on ne veuille nier qu'il possède les attributs de la nature humaine.

Nous dirons que nous prêchons le rationalisme au peuple, parce que nous voulons le soustraire à l'empire tout-puissant qu'exerce sur lui la superstition. S'il croit parce qu'il est ignorant, éclairez-le et il deviendra rationaliste; s'il a besoin de symboles parce que la science lui manque, instruisez-le et il s'émancipera de la tutelle du dogme et du prêtre. Alléguer l'ignorance même du peuple pour prouver l'impossibité de le tirer de cet état d'ignorance, n'est-ce pas un contre-sens? Faudra-t-il donc attendre que tout le monde soit rationaliste pour qu'on juge le moment venu de traiter du rationalisme? Que dans l'économie intellectuelle du peuple le sentiment et l'imagination l'emportent sur la raison, nous le savons bien; mais ne savez-vous pas aussi que c'est là la condition naturelle de l'enfance de l'homme, et que le peuple n'est ce qu'il est que parce que son esprit est encore enfant? Or, que diriez-vous du bon sens de celui qui proclamerait qu'on ne doit pas, qu'on ne peut pas enseigner aux jeunes gens les sciences philosophiques, mathématiques, historiques, physiques, naturelles, parce que leur esprit est encore en proie au sentiment et à l'imagination? Vous trouveriez cette argumentation aussi absurde que celle du médecin qui alléguerait les symptômes d'une maladie pour prouver

l'impossibilité de lui appliquer le remède spécifique; vous diriez qu'une semblable logique conduit directement à cette conclusion que les remèdes sont faits pour les personnes bien portantes et non pour les malades, c'est-à-dire que l'instruction est faite pour les savants et non pour les ignorants. Où en serait l'humanité, si elle n'avait jamais appliqué d'autre méthode? Elle serait restée éternellement dans les bois, vivant d'herbe et de glands.

Et, sans remonter si haut dans la série des temps et des traditions, le christianisme lui-même n'est-il pas la réfutation vivante et parlante d'un pareil système d'éducation? La dogmatique de l'Évangile, comparée aux croyances vulgaires du paganisme, était assurément un rationalisme abstrait et très-élevé; aux yeux des sectateurs zélés de la foi antique, la nouvelle doctrine passait pour une sorte d'athéisme et devait répugner aux peuples anciens bien plus que notre rationalisme ne répugne aux peuples modernes. Vous auriez donc condamné l'œuvre du Christ et de ses apôtres, comme impossible et absurde; vous auriez pris la défense de la mythologie païenne contre l'Évangile; vous auriez soutenu que les peuples grecs et latins avaient besoin de leur foule de dieux mâles et femelles, grands et petits, et de l'Olympe et de l'Élysée, des rites et des *mystères;* vous auriez crié : malheur à qui fera tomber une pierre de l'édifice fantastique qui constituait la vieille religion; vous auriez prédit, comme conséquence, le désespoir du peuple et, par suite, l'immoralité, la cor-

ruption, l'abrutissement. Et cependant toute cette mythologie disparut devant la critique chrétienne; le peuple renonça à ses dieux; il reconnut le mensonge des anciennes croyances; il embrassa les nouvelles avec enthousiasme, et fit un progrès au lieu d'une chute.

Vos craintes sont donc chimériques et ridicules. En passant du christianisme au rationalisme les peuples réaliseront un progrès plus grand encore. En détrônant le Dieu de la Bible, idéal de la grâce et du privilége, du despotisme et de la vengeance, ils se prendront à vénérer le Dieu de l'humanité, principe de la liberté et de l'égalité, de la justice, et de la solidarité de tous et en toute chose; ils entendront leur conscience et leur raison répondre à sa voix, bien mieux qu'à celle de l'être abstrait et négatif de la théologie. En apprenant à rire du paradis et de l'enfer, des anges et des démons, comme autrefois on a ri de l'Érèbe et des Parques, des Génies et des Furies, le peuple ne manquera pour cela ni de loi morale, ni de motifs et de stimulants pour l'observer. J'en appelle à vous-mêmes, puisque vous faites profession ouverte de rationalisme. Quand vous avez cessé de croire à la parole du prêtre, vous êtes-vous sentis déliés de toute obligation? Quand vous avez compris que le Dieu de la Bible ne valait ni plus ni moins que celui de Zoroastre et de Buddha, d'Homère et de Mahomet, et que les oracles de l'un étaient aussi imaginaires que ceux des autres, vous êtes-vous cru tout permis? Avez-vous perdu toute conscience du bien et du mal? Ne vous est-il plus rien resté qui vous obli-

geât à être honnêtes? Avez-vous cessé d'entendre une voix intérieure vous prescrire de traiter les autres comme vous voudriez être traités par eux? Tout sentiment de charité et de justice envers vos semblables s'est-il éteint dans votre cœur, et vous êtes-vous considérés comme dispensés de les regarder en frères? Or, souvenez-vous que le peuple n'est pas d'une nature différente de la vôtre, et que si vous êtes aussi honnêtes qu'auparavant, bien que vous ne soyez plus croyants, le peuple aussi continuera à être honnête lorsqu'il ne sera plus chrétien. En effet, le fondement de la moralité, comme nous l'avons dit plusieurs fois, réside dans la nature même de l'homme, dans la conscience, et survit à toutes les vicissitudes des dogmes et des croyances; c'est pourquoi la partie morale de la religion est par elle-même à l'abri de toutes les critiques du scepticisme. Les symboles dont l'entoure la théologie, ne sont que des formes relatives et transitoires, destinées à adapter l'expression de la loi à la capacité successive des hommes : formes utiles et efficaces, tant que le prestige d'une autorité sacrée et vénérée les maintient en honneur et en crédit, mais impuissantes et dérisoires, quand la raison publique ne leur accorde plus aucune foi et les regarde comme des préjugés et des superstitions vulgaires. Donc la morale, sans avoir besoin de recourir plus longtemps à la sanction de la mythologie chrétienne, ne perdra rien de son empire sur la vie humaine, et le peuple en accomplira les préceptes d'autant plus fidèlement, qu'il lui sera

permis de puiser plus largement aux sources du rationalisme.

Nous en avons pour garant le plus grand de tous les maîtres, l'expérience. Personne ne niera que, dans l'Europe du moyen âge, la foi en Dieu, l'espérance du paradis et la terreur de l'enfer fussent beaucoup plus vives et plus universelles que dans l'Europe moderne. Donc à cette époque, si l'on devait admettre le criterium des adversaires, la moralité publique aurait dû être bien supérieure à celle de notre siècle. Or, interrogez l'histoire, comparez les mœurs d'alors avec celles d'aujourd'hui, la société de cette ère de foi avec la société de notre ère d'incrédulité, et vous toucherez du doigt le progrès moral que l'Europe a accompli depuis lors.

Il y a une autre comparaison qui parle encore plus haut. La classe sociale, chez laquelle domine le rationalisme, est sans aucun doute celle des savants, des lettrés, des hommes enfin doués de quelque instruction ; tandis que le vulgaire est sous le joug des croyances chrétiennes. Or, consultez la statistique judiciaire, et vous verrez que la plupart des délits, commis dans chaque pays, sont l'œuvre de la populace ; consultez l'expérience, et vous verrez que si la foi est en raison directe de l'ignorance, la moralité sociale est en raison inverse de la foi ; c'est-à-dire que plus on s'élève sur l'échelle de la civilisation, plus l'empire des croyances diminue et plus celui de la morale grandit, tandis que plus on descend les degrés de l'échelle, plus l'ignorance et la foi aug-

mentent, et avec elles la barbarie et l'abrutissement. Donc l'enfer et le paradis ne sont pas de bonnes et solides garanties de l'ordre moral; donc il y a dans la nature même de l'homme un principe inné, qui le porte à avancer dans la pratique du bien, à mesure qu'il progresse dans la connaissance du vrai; donc si le rationalisme est plus conforme que la théologie aux principes de la science, il contribuera plus qu'elle au perfectionnement de la moralité; par conséquent, affranchir le peuple de la servitude du dogme et de l'illusion du mystère, ce sera non-seulement émanciper son esprit, mais encore racheter son cœur.

Mais l'objection, à laquelle nous répondons, n'émane pas seulement des libéraux de bonne foi. Elle est reproduite à satiété par les ennemis de la liberté et de la démocratie, qui, appliqués uniquement à conserver le monopole des richesses, des droits et du pouvoir, s'écrient que la religion est nécessaire au peuple, pour lui inculquer l'humilité, la patience, la soumission; quelle autre force pourrait le plier aux dures conditions qu'il subit, le rendre résigné à l'ignorance, à la misère, auxquelles il s'est vu condamné jusqu'ici? Il exigerait sa part du patrimoine commun, sa part d'aisance et d'autorité, de savoir et de jouissances; et alors les priviléges du sang et de l'argent auraient fait leur temps; on verrait s'inaugurer pour tous le règne du travail et de la justice; il n'y aurait plus d'autre aristocratie que l'aristocratie naturelle de l'intelligence et l'aristocratie morale de la vertu. Qu'adviendrait-il alors

de l'ordre social? Proscrivons donc le rationalisme, qui entraîne après lui la ruine de la famille, de la propriété, de la religion.

Nous devons à ceux qui sont assez aveugles pour ne point voir, ou assez méchants pour feindre de ne pas comprendre l'énormité d'un pareil raisonnement, une réponse courte et décisive. Oui, nous prêchons au peuple le rationalisme précisément en vue des conséquences que vous redoutez tant. Oui, nous voulons que le peuple devienne rationaliste, parce que nous voulons qu'il cesse d'être agenouillé à vos pieds; nous voulons qu'il se redresse, qu'il vous regarde en face, qu'il marche de pair avec vous, et qu'il soit votre frère non-seulement de nom, mais aussi de fait. La religion de la pauvreté et de la patience, il ne l'a que trop pratiquée, et si, comme vous le dites, elle est vraiment indispensable à l'existence de l'ordre social, allons, messieurs, c'est le moment d'intervertir les rôles; à vous, princes, nobles, banquiers, à vous seigneurs de tout titre et de tout rang, d'essayer à votre tour des béatitudes de la faim, de goûter les délices de la misère, de vous enivrer des joies de cette longue agonie, qui est la vie du prolétaire. Et le peuple prendra votre place; il ira faire pénitence dans vos palais, pleurer dans vos jardins, jeûner autour de vos tables, et pleurer devant vos coffres-forts. Ainsi l'ordre social sera intégralement conservé; l'institution divine des riches et des pauvres sera toujours respectée; la sainte religion de la douleur et des larmes continuera toujours à

être nécessaire ; la foi de l'ignorance et de la servitude, le mystère de l'enfer et du paradis fourniront toujours une sauvegarde à la morale, un frein aux passions, une consolation dans la douleur, et vous devrez être parfaitement satisfaits. Il n'y aura dans l'ordre du monde qu'un changement de personnes : vous serez le peuple, voilà tout.

Réservez donc pour ce jour-là (qui arrivera plutôt que vous ne pensez, si vous ne changez pas de système) vos sermons sur la nécessité de la religion ; quand vous serez peuple, vous pourrez parler des besoins du peuple en connaissance de cause, et vous aurez quelque droit d'être crus. Mais tant que vous serez ce que vous êtes, votre parole est intéressée, votre témoignage est nul. La religion, en tant qu'elle tient d'une aspiration, d'un sentiment, d'un instinct naturels, est également nécessaire à tous les hommes, et l'on ne doit pas craindre qu'elle disparaisse dans aucun temps, ni dans aucun lieu ; mais, en tant qu'elle est une mythologie factice, un système de symboles poétiques, elle n'est nécessaire à personne, et moins qu'à tout autre au pauvre peuple, dont l'existence est absorbée par les efforts qu'il fait pour gagner son pain. Élevé, comme il l'est, dans l'ignorance et les privations, sa première religion est de satisfaire aux besoins matériels de la vie ; le culte n'a pour lui d'autre valeur que celle d'un spectacle ou d'une fête ; aussi personne ne passe-t-il aussi facilement d'un culte à un autre, de la Madone à la déesse de la Raison, de la messe au théâtre, de la procession

à l'arbre de la liberté. Par conséquent, si l'on parle de la multitude, telle que vous la voulez, elle n'a pas besoin de religion pour vivre honnêtement, mais de distractions pour oublier ses maux de temps en temps; et, s'il s'agit du peuple, tel que nous le voulons, nous, il n'aura certainement pas plus besoin de religion que la bourgeoisie et l'aristocratie; si le rationalisme vous suffit à vous, privilégiés de l'argent et du pouvoir, il lui suffira très-bien aussi, puisque la différence entre sa condition et la vôtre ne sera plus aussi inique, aussi scandaleuse que celle que vous aviez établie et maintenue dans votre intérêt.

Ces considérations servent encore à résoudre une autre difficulté, qui nous a été proposée. Nous n'avons jamais prétendu que le peuple forme déjà ou puisse former bientôt une assemblée de philosophes, mais nous sommes profondément convaincu que le rationalisme est fait aussi pour le peuple, et ne doit être le privilége d'aucune aristocratie. Si le peuple fut capable d'écouter l'exposition de la doctrine chrétienne, qui n'est qu'un tissu de mystères, plus obscurs et plus incompréhensibles les uns que les autres, il est, à plus forte raison, capable d'en écouter la critique, qui consiste surtout à appliquer les principes du sens commun aux problèmes religieux; le rationalisme lui semblera d'autant plus facile à comprendre, qu'il n'enseigne que des choses claires et intelligibles, des vérités que chacun peut vérifier par soi-même au moyen de l'expérience et de la réflexion. Ce peuple, qui est parvenu à

apprendre le catéchisme de Rome, apprendra bien plus vite et plus aisément le catéchisme de la raison : qui put être chrétien, sera cent fois plus facilement rationaliste.

C'est aux libéraux qu'il appartient d'achever l'entreprise. Qu'au lieu de flatter les préjugés du peuple et de les favoriser par une vaine terreur, par des intérêts de parti, par des calculs d'opportunité, ils les combattent toujours et partout, avec loyauté mais avec énergie, sans colère mais sans ménagements. Qu'ils proclament la vérité tout entière, publiquement si la loi le permet, en particulier si la loi interdit la publicité; car, de la vérité seule naîtra la rédemption de la patrie et de l'humanité. Qu'ils consacrent une partie de ce zèle constant, intrépide, infatigable, qu'ils apportent dans les entreprises ou les luttes politiques, à l'apostolat rationnel, qui est le principe unique et le seul fondement vrai d'une révolution féconde et durable. Mais que ce soit un véritable apostolat d'idées et de sentiments, et non pas une explosion de récriminations et d'invectives. Qu'ils détruisent les doctrines, mais qu'ils respectent les personnes; qu'ils anéantissent les dogmes, mais qu'ils laissent en paix les individus. Ce ne sont pas les prêtres qui font le catholicisme; c'est le catholicisme qui fait les prêtres; et vous tous, qui tenez cette institution pour funeste et pernicieuse, vous devez considérer ceux-ci, non comme ses auteurs, mais comme ses victimes; non comme coupables, mais comme malheureux. Réussiriez-vous à les exterminer tous d'un même coup, vous n'auriez rien fait, si la

AUG. SCHNÉE,

RUE ROYALE, IMPASSE DU P

LA

PLANTE E

LEÇONS POPULAIRES

PAR

M. LE Dr J. SC

PROFESSEUR A

Traduit de l'allemand d'après la 5e Édition

Par M. SCHEID

PROFESSEUR DE BOTANIQUE ET D'H

Un beau volume grand in-8°, sur papier vélin, il
exécutées par les mei
publié en 20 livraisons au prix d

L'homme, placé au sein de la nature,
divers phénomènes, se trouvant avec elle
les instants, aspire à connaître le milieu da
est appelé à régir. Mais de toutes les scien
lection, c'est sans contredit l'étude des pl
sances, objet de la contemplation assidue
effet, il conserve le souvenir de cette suc
d'émotions vives, qu'a laissées dans son â
l'environne, avec ses aspects si multiples,
admirables de ténuité, tantôt imposantes
fraîcheur, l'éclat du coloris à la suavité de
mais toujours ordonné avec tant d'harmon
des lacs, pittoresque dans la vallée, luxu
désert, rugueux dans la forêt, lugubre sur
séculaires.

Pénétrer la confusion apparente de ce
une entente merveilleuse ; découvrir les lo
cette chimie qui concourent à sa créatio

temps le pub
de l'esthétiqu
constituent l'
artistes — no
ont prouvé q
qu'ils faisaier
leurs compos
jugements.

Le momen
de ce genre.
l'art contemp
les partisans
rences pour l
médiocrité —
bien est dang
déplorables
mises à la m
nature à ces

Le livre qu
théories. Et s
talents à la
aisément acq
rendu à l'art

LES

e s'est plu à constater chez M. VICTOR JOLY une étude profonde
jointe à une connaissance parfaite des différentes manières qui
riginalité des maîtres anciens et modernes, et la plupart de nos
s ne parlons ni des moins respectés, ni des moins illustres —
ils rendaient justice au talent d'appréciation du publiciste et
cas, dans les modifications qu'ils imposèrent à leurs idées et à
tions, de sa rare science en peinture et de la sagacité de ses

nous paraît d'ailleurs éminemment favorable à une publication
ne recherche déplorable de la vulgarité s'est introduite dans
rain, sous prétexte de réalisme. D'inconcevables disputes entre
lu vrai et les sectaires du beau témoignent d'étranges préfé-
n ou l'autre de ces types, qu'il n'est pas permis de séparer. La
lans plusieurs genres — de l'exposition actuelle démontre com-
reuse la perturbation qu'ont jetée dans les jeunes esprits ces
ndances que certains peintres de l'école française ont presque
e, en préférant les faciles succès dus à l'imitation servile de la
iomphes du génie qui n'a d'autre guide que l'inspiration.
nous annonçons au public fait justice de ces vaines et ridicules
ne devait avoir d'autre résultat que d'arracher quelques jeunes
ie fatale où les fourvoie le funeste exemple de réputations trop
ses pour être bien solidement établies, nous croirions avoir
ational un inappréciable service.

L'ÉGLISE

ET

LIBERTÉS BELGES

PAR

LOUIS HYMANS.

Un volume in-12. — Prix : 2 francs.

Bruxelles. — Imp. de CH. LELONG, rue Royale, 158.

LE

RATIONALISME

PAR

AUSONIO FRANCHI

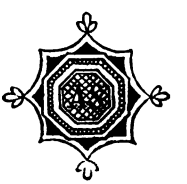
DIRECTEUR DE LA RAGIONE;

AVEC UNE INTRODUCTION

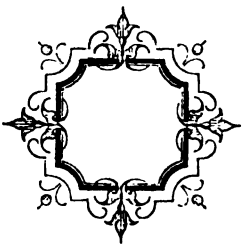
PAR

D. BANCEL

ancien représentant du peuple (Drôme), professeur honoraire
à l'Université libre de Bruxelles.



BRUXELLES,
AUG. SCHNÉE, ÉDITEUR,
Rue Royale, impasse du Parc, 2.

PARIS,
A. BOHNÉ ET SCHULTZ,
Rue de Rivoli, 170.

1858